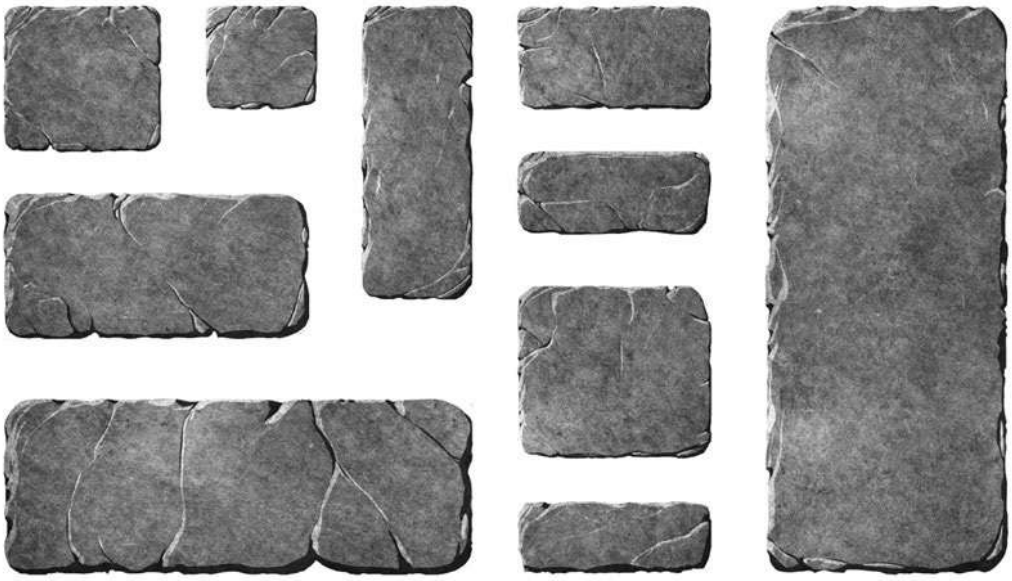
ÉTIENNE
GILSON

EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

pensamiento actual
4.ª edición



RIALP

ÉTIENNE GILSON

EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

EDICIONES RIALP

MADRID

Título original: L’esprit de la philosophie médiévale

© 2021 de la presente edición, versión publicada por Emecé Editores, S. A., Buenos Aires 1957

by Ediciones Rialp, S. A.,

Manuel Uribe 13-15 - 28033 Madrid

(www.rialp.com)

Realización ePub: produccioneditorial.com

ISBN (versión impresa): 978-84-321-5405-8

ISBN (versión digital): 978-84-321-5406-5

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

DEDICATORIA

PREFACIO

I. EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

II. LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA CRISTIANA

III. EL SER Y SU NECESIDAD

IV. LOS SERES Y SU CONTINGENCIA

V. ANALOGÍA, CAUSALIDAD Y FINALIDAD

VI. EL OPTIMISMO CRISTIANO

VII. LA GLORIA DE DIOS

VIII. LA PROVIDENCIA CRISTIANA

IX. LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

X. EL PERSONALISMO CRISTIANO

XI. EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO Y EL SOCRATISMO CRISTIANO

XII. EL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS

XIII. EL INTELECTO Y SU OBJETO

XIV. EL AMOR Y SU OBJETO

XV. LIBRE ALBEDRÍO Y LIBERTAD CRISTIANA

XVI. LEY Y MORALIDAD CRISTIANA

XVII. INTENCIÓN, CONCIENCIA Y OBLIGACIÓN

XVIII. LA EDAD MEDIA Y LA NATURALEZA

XIX. LA EDAD MEDIA Y LA HISTORIA

XX. LA EDAD MEDIA Y LA FILOSOFÍA

APÉNDICE AL CAPÍTULO XIV

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

ÍNDICE DE NOMBRES

AUTOR

Al señor JOHN LAIRD

Profesor de Filosofía en la

Universidad de Aberdeen

ΙΙαρά Θεού ΙΙερί Θεού υα Θείυ

Atenágoras, Legatio pro Christianis, VII

PREFACIO

LAS DIEZ LECCIONES QUE FORMAN este volumen han sido dictadas en la Universidad de Aberdeen, en las Gifford Lectures de 1932. Invitado a la tarea bastante difícil de definir el espíritu de la filosofía medieval, la he aceptado, sin embargo, pensando en la opinión muy difundida de que si bien la Edad Media tiene una literatura y un arte, no posee una filosofía propia. Tratar de desentrañar el espíritu de esa filosofía era ponerse en la obligación de presentar la prueba de su existencia, o reconocer que jamás existió. Al intentar definirla en su propia esencia, me vi llevado a presentarla como la "filosofía cristiana" por excelencia. Pero, llegado a este punto, la misma dificultad me esperaba en otro plano, pues si se ha podido negar la filosofía medieval como un hecho, se ha negado igualmente la posibilidad de una filosofía cristiana en cuanto idea. Sucede, pues, que las dos series de lecciones, de las cuales esta es la primera, concurren hacia esta conclusión: que la Edad Media ha producido, además de una literatura cristiana y un arte cristiano, lo que es harto sabido, una filosofía cristiana, que es lo que suele negársele. No se trata de sostener que esa filosofía la creó de la nada, así como no sacó de la nada su arte y su literatura. Tampoco se trata de pretender que no hubo en la Edad Media más filosofía que la cristiana, como no sería posible pretender que toda la literatura medieval es cristiana y todo el arte medieval, cristiano. La única cuestión que se trata de examinar es la de saber si la noción de filosofía cristiana tiene un sentido, y si la filosofía medieval, considerada en sus más calificados representantes, no sería precisamente su más adecuada expresión histórica. El espíritu de la filosofía medieval, tal como lo entendemos aquí, es, pues, el espíritu cristiano, penetrando la tradición griega, trabajándola desde adentro y haciéndole producir una visión del mundo, una Weltanschauung específicamente cristiana. Fueron menester templos griegos y basílicas romanas para que hubiese catedrales; sin embargo, sea cual sea la deuda de nuestros arquitectos medievales hacia sus predecesores, se diferencian de ellos. Y el espíritu nuevo que les permitió crear es quizá el mismo en que se inspiraron con ellos los filósofos de su tiempo. Para saber qué puede haber de cierto en esta hipótesis, el único método que se debe seguir es mostrar el pensamiento medieval en su estado naciente, en el punto preciso en que el injerto judeo-cristiano se ingiere en la tradición helénica. La demostración intentada es, pues, puramente histórica. Si muy pocas veces ha sido provisionalmente adoptada una actitud más teórica, es porque el historiador debe, por lo menos,

hacer inteligibles las nociones que va exponiendo; se trataba de sugerir cómo, aun hoy, pueden ser concebibles doctrinas con las que, durante siglos, se satisfizo el pensamiento de quienes nos precedieron. La segunda serie de estas lecciones se dictará en 1932, en la Universidad de Aberdeen. Nos ha parecido preferible publicarlas por separado, pues la discusión que seguirá a la publicación de los principios podrá ayudar a precisar las conclusiones previstas, y a rectificarlas, si necesario fuere.

NOTA PARA LA SEGUNDA EDICIÓN FRANCESA

El conjunto de la obra reproduce el texto de la edición de 1932, pero los dos volúmenes han sido reunidos en uno solo. Las notas, que se habían puesto al final, figuran ahora al pie de las páginas del texto. Y las notas bibliográficas, que se han dejado como antes al final del tomo, han sido completadas.

París, 7 de abril de 1943.

I.

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

NO HAY EXPRESIÓN QUE ACUDA más naturalmente al pensamiento de un historiador de la filosofía medieval como la de “filosofía cristiana”[1]. Ninguna, al parecer, pudiera provocar menos dificultades, y por consiguiente no debe extrañarnos verla empleada con tanta frecuencia. Sin embargo, pocas expresiones hay que, si bien se reflexiona, sean ciertamente más obscuras y de más difícil definición. La cuestión no es, en efecto, saber si un historiador del pensamiento medieval tiene el derecho de considerar las filosofías elaboradas por cristianos, en el transcurso de la Edad Media, separadamente de las que fueron concebidas por judíos o musulmanes. Planteado en esta forma, el problema es de orden puramente histórico y puede ser fácilmente resuelto. En justicia, no podemos aislar en la historia lo que estuvo unido en la realidad. Y dado que sabemos que el pensamiento cristiano, el pensamiento judío y el pensamiento musulmán han obrado unos en otros, mal método sería estudiarlos como otros tantos sistemas cerrados y aislados. De hecho, la investigación histórica vive de abstracciones, y cada uno de nosotros se labra en ella un dominio cuyas fronteras son las de su competencia; lo importante es no creer que las limitaciones de nuestro método sean límites de la realidad.

El verdadero problema no está ahí; es de orden filosófico, y mucho más grave. Reducido a su más simple fórmula, consiste en preguntarse si la noción misma de filosofía cristiana tiene un sentido y, subsidiariamente, si corresponde a una realidad. Naturalmente, no se trata de saber si ha habido cristianos filósofos, sino de saber si puede haber filósofos cristianos. En este sentido, el problema se plantearía del mismo modo respecto de los musulmanes y de los judíos. Todos sabemos que la civilización medieval se caracteriza por la extraordinaria importancia que en ella toma el elemento religioso. Tampoco ignoramos que el judaísmo, el islamismo y el cristianismo produjeron entonces cuerpos de doctrinas en los que la filosofía se combinaba más o menos felizmente con el dogma religioso, y que se designa con el nombre, por lo demás bastante vago, de escolástica. La cuestión está precisamente en saber si esas escolásticas, ya sean judías, musulmanas, o más especialmente cristianas, merecen el nombre de filosofías. Ahora bien: en cuanto se plantea el problema en estos términos, lejos

de aparecer como evidente, la existencia y aun la posibilidad de una filosofía cristiana se vuelve problemática, a punto tal que hoy parecen concordar los partidos filosóficos más opuestos para rehusarle a esta expresión todo significado positivo.

En primer lugar, tropieza con la crítica de los historiadores, que, sin discutir a priori la cuestión de saber si puede o no haber una “filosofía cristiana”, comprueban como un hecho que, aun en la Edad Media, jamás la hubo[2]. Fragmentos de doctrinas griegas más o menos torpemente cosidos a una teología, es casi todo lo que nos han dejado los pensadores cristianos. Ora acuden a Platón, ora a Aristóteles, a menos que, aún peor, no intenten unirlos en una imposible síntesis y, como ya lo decía Juan de Salisbury en el siglo XVII, traten de reconciliar muertos que no cesaron de disputarse mientras vivieron. Nunca vemos alzar el vuelo a un pensamiento que sea a la vez profundamente cristiano y verdaderamente creador; el cristianismo, pues, no ha contribuido en nada a enriquecer el patrimonio filosófico de la humanidad.

Los filósofos nos explican la razón del hecho que los historiadores creen comprobar. Si nunca hubo una filosofía cristiana históricamente observable, es porque la noción misma es contradictoria e imposible. En la primera fila de los que comparten esta opinión debemos colocar a los que podríamos llamar racionalistas puros. Tan conocida es la opinión de estos, que apenas sería útil describirla, si su influencia no se hubiese extendido mucho más allá de lo que comúnmente se supone. Para ellos, entre la religión y la filosofía hay una diferencia de esencia, que ulteriormente hace imposible cualquier otra colaboración entre sí. No todos concuerdan sobre la esencia de la religión, lejos de ello; pero todos están acordes en afirmar que no es del orden de la razón, y que a su vez la razón no podría depender del orden de la religión. Ahora bien: el orden de la razón es precisamente el de la filosofía. Hay, pues, una independencia esencial de la filosofía respecto de todo lo que no es ella, y particularmente con relación a ese irracional que es la Revelación. Nadie pensaría hoy en hablar de una matemática cristiana, o de una biología cristiana, o de una medicina cristiana. ¿Por qué? Porque la matemática, la biología y la medicina son ciencias, y la ciencia es radicalmente independiente de la religión, tanto en sus conclusiones como en sus principios. La expresión “filosofía cristiana” no es, sin embargo, menos absurda[3], y lo único que debe hacerse es abandonarla.

Naturalmente, en nuestros días no encontraríamos un solo neoescolástico que

admitiera que no hay ninguna relación entre la filosofía y la religión; sin embargo, nos equivocaríamos si creyésemos que una oposición absoluta los separa a todos del racionalismo tal cual acaba de ser descrito. Al contrario: aun cuando en otro plano mantienen expresamente relaciones necesarias, algunos admiten las premisas de la argumentación racionalista, y otros hasta tienen el valor de aceptar la conclusión. Lo que esos neoescolásticos niegan es que ningún pensador cristiano haya conseguido constituir una filosofía, pues sostienen que santo Tomás de Aquino fundó una; pero no sería menester apremiarlos mucho para que reconocieran que es la única[4], y que, si es la única, es justamente porque se constituyó en un plano puramente racional. Lo que los separa de los racionalistas es, pues, un desacuerdo sobre los hechos más que una discordancia acerca de los principios, o si entre ellos hay desacuerdo sobre los principios, no se refiere a la noción misma de la filosofía, sino al lugar que le corresponde en la jerarquía de las ciencias. Mientras el racionalista puro coloca a la filosofía en la cima y la identifica con la sabiduría, el neoescolástico la subordina a la teología, única que merece plenamente el nombre de sabiduría; pero ¿por qué ciertos neoescolásticos piensan que, aun subordinada a la teología, su filosofía permanece esencialmente idéntica a la que no reconoce ninguna Sabiduría por encima de ella? ¿Cómo explicar semejante actitud?

Si pudiéramos preguntar a los pensadores de la Edad Media qué derechos se reconocen al título de filósofos, obtendríamos respuestas muy diferentes. En primer lugar, algunos responderían sin duda que es un título del que no se preocupan de ningún modo, porque tienen otro, el de cristianos, que les dispensa de ello. Pudieran citarse, para apoyarlo, adversarios resueltos de la dialéctica, como san Bernardo o san Pedro Damián[5]; pero aun fuera de esos casos extremos, casi no encontraríamos más que a los averroístas para admitir la legitimidad de un ejercicio de la razón que fuese puramente filosófico y sistemáticamente sustraído a la influencia de la fe. Tal como se manifestó en los siglos XII y XIII, por ejemplo, la opinión media está bastante bien representada por san Anselmo y san Buenaventura, que, con razón además, declaran seguir a san Agustín. El ejercicio de la razón pura les parece seguramente posible; y ¿cómo dudar de ello después de Platón y Aristóteles? Pero se mantienen siempre en el plano de las condiciones de hecho en que se ejercita la razón, no en el de la definición. Ahora bien: lo cierto es que entre los filósofos griegos y nosotros ha habido la Revelación cristiana y que esta ha modificado profundamente las condiciones en que se ejercita la razón. ¿Cómo los que poseen esta revelación podrían filosofar cual si no la tuvieran? Los errores de Platón y de Aristóteles son precisamente los de la razón pura; toda filosofía que pretenda bastarse a sí

misma volverá a caer en los mismos errores, o en otros peores; de modo que en adelante el único método seguro para nosotros consiste en tomar a la revelación como guía, a fin de llegar a alguna inteligencia de su contenido; y esta inteligencia de la revelación es la filosofía misma. Fides quaerens intellectum: he ahí el principio de toda especulación medieval; pero ¿no sería también una confusión de la filosofía y de la teología, que arruinaría a la propia filosofía?[6].

Para apartarse de ese peligro, ciertos neoescolásticos han creído deber adoptar parcialmente la posición de sus adversarios. Concediendo el principio, intentan probar que en la Edad Media nunca hubo otra filosofía digna de ese nombre que la de santo Tomás[7]. San Anselmo y san Buenaventura parten de la fe, de modo que se encierran en la teología. Los averroístas se encierran en la razón, pero renuncian a tener por verdaderas las más necesarias conclusiones racionales; así, pues, se excluyen de la filosofía. Solo el tomismo se da como un sistema cuyas conclusiones filosóficas son deducidas de premisas puramente racionales. En él está la teología en su lugar, es decir, en la cúspide de la escala de las ciencias; fundada en la revelación divina, que le provee sus principios, es una ciencia distinta, que parte de la fe y solo emplea la razón para exponer su contenido o protegerla contra el error. En cuanto a la filosofía, si bien es cierto que se subordina a la teología, sin embargo como tal no depende sino del método que le es propio: fundada en la razón humana, al no deber su verdad sino a la evidencia de sus principios y a la exactitud de sus deducciones, realiza espontáneamente su acuerdo con la fe sin tener que deformarse; si concierta con la fe es simplemente porque es verdadera, y la verdad no puede contradecir a la verdad[8].

Entre un neoescolástico semejante y un puro racionalista queda, sin duda, una diferencia fundamental. Para el neoescolástico, la fe subsiste, y todo desacuerdo entre su fe y su filosofía es signo cierto de error filosófico. En ese caso, tiene que volver al examen de sus conclusiones y de sus principios, hasta que descubra el error que los vicia. Sin embargo, aun entonces, si no se entiende con el racionalista, no es porque no hablen el mismo lenguaje. No será él quien cometa el error imperdonable de un san Agustín o de un san Anselmo, y cuando se le pida que pruebe a Dios, primero nos invitará a creer en él. Si su filosofía es verdadera, a su sola evidencia racional se lo debe; si no consiguiera convencer a su adversario, no sería juego limpio de su parte acudir a la fe para justificarse, no solo porque esa fe no la admiten sus adversarios, sino además porque la verdad de su filosofía no se apoya de ningún modo en la de su fe.

Cuando se tira como desde el extremo de un hilo la filosofía de santo Tomás de

Aquino en ese sentido, no tardan en aparecer consecuencias tan sorprendentes como ineluctables. En primer lugar, recordamos las vehementes protestas de los agustinianos de todos los tiempos contra la paganización del cristianismo por el tomismo. Si ciertos tomistas modernos niegan que el agustinianismo sea una filosofía, los agustinianos de la Edad Media les tomaron la delantera negando que el tomismo sea fiel a la tradición cristiana. Cada vez que hubieron de luchar contra alguna tesis tomista cuya verdad les parecía contestable, reforzaron su crítica dialéctica con objeciones de orden mucho más general y que creen alcanzar a herir el propio espíritu de la doctrina. Si el tomismo se equivocó sobre el problema de la iluminación, de las razones seminales o de la eternidad del mundo, ¿no es porque primero se había equivocado sobre el problema fundamental de las relaciones entre la razón y la fe? Porque, desde el momento en que uno se niega a seguir a san Agustín, el cual hace profesión de seguir la fe, para seguir en cambio los principios de algún filósofo pagano o de sus comentaristas árabes, la razón se vuelve incapaz de discernir la verdad del error; reducida a su propia luz, se deja cegar por doctrinas cuya falsedad le escapa debido a su propia ceguera[9].

Pero lo más curioso no está en eso. Así como ciertos agustinianos le reprochan al tomismo de ser una filosofía falsa, porque no es cristiana, ciertos tomistas replican que si esta filosofía es verdadera, no puede ser en modo alguno porque es cristiana. De hecho, no pueden dejar de adoptar esta posición, porque desde el momento en que se separa la razón de la fe en su ejercicio, toda relación intrínseca entre el cristianismo y la filosofía se toma contradictoria. Si una filosofía es verdadera, no puede serlo sino en cuanto racional; pero si merece el título de racional, no puede serlo en cuanto cristiana. Hay que elegir, pues. Un tomista no admitirá jamás que en la doctrina de santo Tomás haya la menor cosa contraria al espíritu o a la letra de la fe, pues profesa expresamente el acuerdo de la revelación y de la razón como no siendo otra cosa sino el acuerdo de la verdad consigo misma; pero no deberá sorprendemos demasiado si vemos a algunos de ellos aceptar sin pestañear el clásico reproche de los agustinianos: vuestra filosofía deja de tener carácter intrínsecamente cristiano. ¿Y cómo podría tener ese carácter sin dejar de ser? Los principios filosóficos de santo Tomás son los de Aristóteles, es decir, los de un hombre para quien no existían ni la revelación cristiana, ni aun la revelación judía; si el tomismo precisó, completó, depuró al aristotelismo, nunca lo hizo apelando a la fe, sino deduciendo más correctamente o más completamente de cuanto lo hizo Aristóteles las consecuencias implicadas en sus propios principios. En suma: mientras nos mantenemos en el plano de la especulación filosófica, el tomismo no es más que un aristotelismo

racionalmente corregido y juiciosamente completado; pero santo Tomás no tenía por qué bautizar al aristotelismo para hacerlo verdadero, como no hubiera tenido que bautizar a Aristóteles para entenderse con él: las conversaciones filosóficas se mantienen de hombre a hombre, no de hombre a cristiano.

El resultado lógico de semejante actitud es la negación pura y simple de la noción de filosofía cristiana, y, por sorprendente que sea, lo cierto es que hasta eso se llegó. No solo hubo historiadores que negaron que el cristianismo haya afectado seriamente el curso de la especulación filosófica[10], sino que ciertos filósofos neoescolásticos llegaron a afirmar como evidencia indiscutible que la noción de filosofía cristiana carece de sentido[11]. En efecto: o se utiliza la filosofía para facilitar la aceptación de los dogmas religiosos, y se confundirá a la filosofía con la apologética; o bien se subordinará el valor de las conclusiones obtenidas por la razón a su acuerdo con el dogma, y se caerá en la teología; o bien, para evitar esas dificultades, habrá que decidirse resueltamente a decir que "filosofía cristiana" significa pura y simplemente "filosofía verdadera", y entonces no se verá por qué esta filosofía habría de ser descubierta y profesada por cristianos más bien que por incrédulos o adversarios del cristianismo; o, por último, se agregará que, para ser cristiana, basta con que esta filosofía verdadera sea compatible con el cristianismo; pero si esa compatibilidad no es más que un estado de hecho, debido al desarrollo puramente racional de sus principios primeros, la relación de la filosofía al cristianismo permanece no menos extrínseca que en el caso precedente, y si esa compatibilidad resulta de un esfuerzo especial para obtenerla, volvemos a la teología o a la apologética. Estamos en el torno. Todo se desarrolla como si intentásemos definir en términos claros una noción contradictoria: la de una filosofía, es decir, de una disciplina racional, pero que al mismo tiempo sería religiosa, esto es, cuya esencia o ejercicio dependería de condiciones no racionales. ¿Por qué no renunciar a una noción que a nadie satisface? El agustinianismo admite una filosofía cristiana, con tal que se conforme con ser cristiana y renuncie a ser una filosofía; el neotomismo acepta una filosofía cristiana, siempre que se conforme con ser una filosofía y renuncie a ser cristiana; ¿no sería más sencillo disociar completamente las dos nociones y, dejando la filosofía a la razón, restituir el cristianismo a la religión?

Ante semejante concordancia de la observación de los hechos y del análisis de las nociones, parecería absurdo querer ir más allá, si no recordáramos oportunamente la complejidad de las relaciones que unen las ideas a los hechos. Es muy cierto que, simple colección de hechos, la historia nunca resuelve

ninguna cuestión de derecho, pues la decisión pertenece siempre a las ideas; pero es igualmente cierto que los conceptos se inducen a partir de los hechos, de quienes se convertirán en jueces una vez inducidos. Ahora bien: es un hecho cierto que, si bien se ha deducido mucho, se ha inducido muy poco al tratar de definir la noción de filosofía cristiana; y agreguemos que se ha inducido muy poco colocándose en el punto de vista cristiano. ¿Cómo han concebido sus relaciones el pensamiento filosófico y la fe cristiana? ¿Qué conciencia tenían respectivamente de lo que daban y recibían en los cambios que se establecían entre ellos? Cuestiones inmensas, a las que no faltan respuestas tajantes, cuya investigación metódica desafía las fuerzas del pensamiento, no solo a causa de la multiplicidad de los problemas particulares que sería necesario resolver para llevarla a feliz término, sino también porque la solución de cada uno de esos problemas depende en parte de la actitud que se adopte frente a los hechos mismos. Sin embargo, son problemas que importa por lo menos plantear, si queremos preparar una discusión de la noción de filosofía cristiana que se apoye en bases serias, y, caso de que existiera una realidad histórica correspondiente, hacer su definición.

Pero ¿existe esa realidad histórica? ¿Es siquiera concebible que haya existido? Buenos historiadores la han negado, fundándose en el carácter exclusivamente práctico y extraño a toda especulación del cristianismo primitivo. Harnack hizo mucho por difundir esta idea, y después la encontramos frecuentemente en autores muy distintos. El desarrollo de estas lecciones mostrará bastante lo que pienso de ello; por el momento solo quiero eliminar la cuestión previa que se plantea y levantar la especie de entredicho con que aquella se opone a toda empresa del género de la que voy a intentar.

¿Qué se pretende decir al afirmar que el cristianismo no es nada “especulativo” cuando se le considera en sus comienzos? Si con ello se entiende que el cristianismo no es una filosofía, nada es más evidente; pero si se quiere sostener que, aun en el terreno propiamente religioso, el cristianismo no comportaba ningún elemento “especulativo” y se limitaba a un esfuerzo de ayuda mutua, a la vez espiritual y material, en las comunidades[12], quizá sea ir más allá de cuanto la observación histórica permite afirmar. ¿Dónde hallaríamos ese cristianismo práctico ajeno a toda especulación? Para encontrarlo deberíamos ir más allá de san Justino y eliminar de la literatura cristiana primitiva bastantes páginas de los Padres Apostólicos; suprimir la 1.a Epístola de Juan con toda la mística especulativa de la Edad Media, cuyos principios asienta; desechar la predicación paulina de la gracia, de la que pronto nacerá el agustinianismo; suprimir el

Evangelio de san Juan, con la doctrina del Verbo contenida en el Prólogo; sería menester remontarse más allá de los Sinópticos, y negar que el propio Jesús enseñó la doctrina del Padre Celestial, predicó la fe en un Dios providencia, anunció a los hombres la vida eterna en el Reino que no tendrá fin; habría que olvidar sobre todo que el cristianismo primitivo estaba tanto más estrechamente unido al judaísmo cuanto más primitivo era. Ahora bien: la Biblia contenía una multitud de nociones sobre Dios y el gobierno divino, que, sin tener carácter propiamente filosófico, solo esperaban un terreno propicio para enunciarse explícitamente en consecuencias filosóficas. El hecho de que no haya filosofía en la Escritura no autoriza, pues, a sostener que esta no puede haber ejercido ninguna influencia en la evolución de la filosofía. Para que la posibilidad de semejante influencia fuera concebible, basta con que la vida cristiana haya contenido desde sus orígenes tanto elementos especulativos como elementos prácticos, aun cuando esos elementos especulativos solo fuesen tales en un sentido propiamente religioso.

Si, desde el punto de vista de la historia, nada se opone al intento de semejante estudio, podemos añadir que tampoco es absurdo a priori desde el punto de vista de la filosofía. Nada; ni siquiera la secular querella que libran ciertos agustinianos y ciertos tomistas. Si estos no se entienden es porque, bajo el mismo nombre, trabajan por resolver dos problemas diferentes. Los tomistas aceptarán la solución agustiniana del problema el día que los agustinianos reconozcan que, aun en un cristiano, la razón es esencialmente distinta de la fe, y la filosofía, de la religión. San Agustín mismo lo reconoce; de modo que admitir una distinción tan necesaria es propia de agustiniano. Inversamente, los agustinianos aceptarán la solución del problema cuando los tomistas reconozcan que, en un cristiano, la razón es inseparable de la fe en su ejercicio; el propio santo Tomás lo reconoce; nada se opone, pues, a que un tomista adopte esta posición. Si esto es así, aun cuando no sepamos todavía en qué consiste la filosofía cristiana, esta aparece como no siendo teóricamente contradictoria. Hay por lo menos un plano en el cual no es imposible: el de las condiciones de hecho en que se ejercita la razón del cristiano. No hay razón cristiana, pero puede haber un ejercicio cristiano de la razón. ¿Por qué rehusaríamos a priori admitir que el cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquella no había descubierto aún? Este es un hecho que puede no haberse producido, pero nada autoriza a afirmar que no puede haberse producido. Y aun podemos ir más allá: hasta decir que una simple mirada por la historia de la filosofía invita a creer que ese hecho se ha producido realmente.

Razón es que se vincule el impulso de la filosofía clásica del siglo XVII al desarrollo de las ciencias positivas en general y de la física matemática en particular. Es justamente por lo que el cartesianismo se opone a las metafísicas de la Edad Media. Pero ¿por qué no preguntarse más a menudo en qué se opone el cartesianismo a las metafísicas griegas? No se trata de hacer de Descartes un "filósofo cristiano", pero ¿se atreverán a sostener que la filosofía moderna sería exactamente lo que ha sido, de Descartes a Kant, si no se hubiesen interpuesto "filosofías cristianas" entre el fin de la época helenística y el comienzo de la era moderna? En otros términos: la Edad Media quizá no haya sido tan filosóficamente estéril como se dice, y tal vez se deban a la influencia preponderante ejercida por el cristianismo en el transcurso de ese período algunos de los principios directores en que la filosofía moderna se ha inspirado. Examínese sumariamente la producción filosófica de los siglos XVII, XVIII y aun XIX, y se discernirán inmediatamente caracteres que parecen de difícil explicación si no se toma en cuenta el trabajo de reflexión racional desarrollado por el pensamiento cristiano entre el fin de la época helenística y el comienzo del Renacimiento.

Abramos, por ejemplo, las obras de René Descartes, el reformador filosófico por excelencia, de quien Hamelin se atrevía a escribir que «se coloca después de los antiguos, casi como si nada hubiese entre ellos y él, con excepción de los físicos». ¿Qué debemos entender por ese casi? Pudiéramos en primer lugar recordar el título de sus Meditadones acerca de la metafísica «donde la existencia de Dios y la inmortalidad del alma quedan demostradas». Podríamos recordar una vez más el parentesco de sus pruebas de la existencia de Dios con las de san Anselmo y aun las de santo Tomás. No sería imposible mostrar lo que su doctrina de la libertad debe a las especulaciones medievales sobre las relaciones de la gracia y del libre arbitrio, problema cristiano por excelencia[13]. Pero quizá sea suficiente indicar que todo el sistema cartesiano está supeditado a la idea de un Dios todopoderoso, que en cierto modo se crea a sí mismo, y con mayor razón crea las verdades eternas, inclusive las matemáticas, crea el universo ex nihilo y lo conserva en el ser por una creación continua de todos los instantes, sin la cual todas las cosas volverían a la nada de donde su voluntad las sacó. Pronto tendremos que preguntamos si los griegos conocieron la idea de creación; pero el solo hecho de que tengamos que preguntárnoslo sugiere irresistiblemente la hipótesis de que Descartes depende en esto directamente de la tradición bíblica y cristiana, y que, en su esencia misma, su cosmogonía no hace sino profundizar la enseñanza de sus maestros referente al origen del universo. Por lo demás, ¿qué es, en suma, ese Dios de Descartes: ser infinito,

perfecto, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, y conserva todas las cosas por el mismo acto que las ha creado, sino el Dios del cristianismo, cuya esencia y atributos tradicionales se reconocen aquí tan fácilmente? Descartes afirma que su filosofía no depende en nada de la teología ni de la revelación; que todas las ideas de que parte son ideas claras e inteligibles, que la razón natural descubre en sí misma por poco que analice atentamente su contenido; pero ¿a qué se debe que esas ideas de origen puramente racional sean exactamente las mismas, en lo esencial, que las que el cristianismo había enseñado, en nombre de la fe y de la revelación, durante dieciséis siglos? Esta concordancia, sugestiva en sí misma, lo es aún más si se coteja el caso de Descartes con todos los casos análogos que le rodean.

Comparada con la de su maestro, la personalidad de Malebranche solo aparece en el segundo plano; sin embargo, no podemos dejar de tenerla en cuenta, para no hacer ininteligible la historia de la metafísica moderna. Su doctrina de la indemostrabilidad de la existencia del mundo exterior, combinada con la de la visión en Dios, prepara inmediatamente el idealismo de Berkeley; su ocasionalismo, que supone la imposibilidad de probar cualquier acción transitiva de una substancia sobre otra, prepara de seguida la crítica dirigida por Hume contra el principio de causalidad, y, por lo demás, basta leer a Hume para comprobar que tiene conciencia de seguir en eso a Malebranche. Trátase, pues, de un momento importante, quizá decisivo, en la historia de la filosofía moderna. Ahora bien: ¿a quién declara seguir Malebranche? A san Agustín, tanto como a Descartes. Es muy cierto que protesta contra la filosofía escolástica con más vehemencia de la que empleó el mismo Descartes, pero en lugar de reprocharle haber confundido filosofía y religión, como pudiera suponerse, este filósofo moderno le hace el reproche de no haber sido suficientemente cristiana. El yerro de santo Tomás de Aquino es el de haber seguido a Aristóteles y a Averroes, un pagano y su “miserable comentarista”, en vez de seguir al perfecto representante de la tradición cristiana que fue san Agustín. Y aquí no se trata de una crítica accidental o exterior al sistema, sino de un reproche que le apunta al corazón. Si la escolástica hubiese sido más agustiniana, habría sido más religiosa y, por consiguiente, habría resultado más verdadera[14].

¿Qué debería ser, en efecto, una filosofía cristiana digna de ese nombre? Primero y ante todo la exaltación de la gloria y del poder de Dios. Él es el Ser y el Eficaz, en el sentido de que todo cuanto es no es sino por Él y que todo cuanto se hace lo hace Él. ¿Qué son, al contrario, el aristotelismo y el tomismo? Son filosofías de la naturaleza, es decir, sistemas en los cuales se supone que existen formas

substanciales, o naturalezas, que son como entidades dotadas de eficacia y productoras de todos los efectos que atribuimos a la actividad de los cuerpos. Es muy natural que una filosofía pagana, como la de Aristóteles, atribuya a los seres finitos esa substancia, esa independencia y esa eficacia. Es también natural que haga depender de la existencia y de la acción de los cuerpos sobre nuestra alma el conocimiento que de ella tenemos. Pero un cristiano debiera estar mejor inspirado. Sabiendo que causar es crear, y que crear es la operación propia del ser divino, santo Tomás hubiera debido negar la existencia de las naturalezas o de las formas substanciales; relacionar a Dios solo toda la eficacia y, por la misma razón, situar en él tanto el origen de nuestros conocimientos cuanto el de nuestros actos. En una palabra: Malebranche mantiene la verdad del ocasionalismo y de la visión en Dios como piezas esenciales de una filosofía verdaderamente cristiana y fundada en la idea de la omnipotencia.

Fácilmente pudieran multiplicarse los ejemplos y mostrar qué verdadera obsesión ejerció sobre la imaginación de los metafísicos clásicos el Dios creador de la Biblia. Citar a Pascal sería facilitarse demasiado el partido, puesto que en gran parte sería citar a san Agustín; pero quizá olvidemos demasiado el preguntarnos qué quedaría del sistema de Leibniz, si por la imaginación le suprimiésemos los elementos propiamente cristianos. Ni siquiera quedaría la posición de su problema fundamental, el del origen radical de las cosas y de la creación del universo por un Dios perfecto y libre. Por esa noción del ser perfecto se inicia el Discurso de metafísica; y con una justificación de la providencia divina, y hasta con una invocación al Evangelio, concluye ese tratado cuya importancia capital en la obra de Leibniz no puede ser contestada: «Los antiguos filósofos conocieron muy poco esas verdades importantes; solo Jesucristo las expresó divinamente bien, y de manera tan clara y familiar, que los espíritus más toscos las concibieron; por eso su Evangelio cambió enteramente la faz de las cosas humanas»[15]. Esas no son palabras de un hombre que cree colocarse después de los griegos como si nada hubiese existido entre ellos y él. Otro tanto pudiera decirse de Kant, si no olvidáramos tan a menudo de completar su Crítica de la razón pura con su Crítica de la razón práctica. Y aun pudiera decirse lo mismo de alguno de nuestros contemporáneos[16].

Pues un hecho curioso y muy digno de observación es que, aun cuando han dejado de reconocer su parentesco con La ciudad de Dios y el Evangelio, como Leibniz no vacilaba en hacerlo, nuestros contemporáneos no han dejado de sufrir su influencia. Muchos de ellos viven de lo que ya no conocen. Como ejemplo no citaré más que un solo caso, pero característico entre todos: el de Mr. W. P.

Montague, cuyo Belief Unbound acaba de ser publicado[17]. Luego de haber notado el hecho de que en la conciencia de los hombres en las épocas primitivas de la historia surgen espontáneamente hipótesis groseras, Mr. W. P. Montague agrega que entonces vemos producirse un fenómeno extraño, «el más extraño quizá y el más retrógrado en toda la cultura humana, que consiste en trastrocar esas hipótesis groseras de nuestros ignorantes antepasados en dogmas proclamados por la omnisciencia divina». Así es como la Biblia cristiana, que se presenta y pretende imponerse como una revelación divina, no es más que un cuerpo de creencias populares, una muestra de folklore indebidamente divinizado. He ahí la creencia reducida a la esclavitud que Mr. Montague se esfuerza por liberar y nos pide que colaboremos en su liberación. Necesita un nuevo Dios prometeico, como él le llama, «y lo que esta concepción prometeica de Dios significa, es que el santo espíritu de Dios, si a alguno fuese dado sentirlo, no sería solo coraje para fortificamos en nuestra debilidad y consolación para confortamos en la tristeza... sino fuerza y luz, y gloria más allá de la que teníamos y de cuanta hayamos tenido».

No es posible predicar mejor, con su causa y razón. Si eso es lo que nos reserva la nueva fe por fin liberada del folklore de la Biblia cristiana, la Universidad de Yale bien hubiera podido substituir por una lectura pública de san Juan y de san Pablo las D. H. Terry Lectures; y si, como cree Mr. W. P. Montague, el nuevo Dios difiere del antiguo en que afirma la vida en vez de negarla, nos vemos constreñidos a preguntamos qué sentido puede haber conservado la noción de cristianismo en el espíritu de nuestros contemporáneos. En realidad, la nueva religión de Mr. Montague es un caso bastante bonito de folklore bíblico complicado con folklore griego; toma por ideas filosóficas nuevas ciertos vagos recuerdos del Evangelio, leído en la infancia y que algo en él se rehúsa a olvidarlo sin que se dé cuenta de ello.

Hay, pues, algunas razones históricas para poner en duda la separación radical de la filosofía y de la religión en los siglos posteriores a la Edad Media; en todo caso es muy justo preguntarse si la metafísica clásica no se ha nutrido de la substancia de la revelación cristiana mucho más profundamente de lo que se dice. Plantear la cuestión en esta forma, es sencillamente plantear en otro terreno el mismo problema de la filosofía cristiana. Si por la revelación cristiana se han introducido ideas filosóficas en la filosofía pura; si algo de la Biblia y del Evangelio ha pasado a la metafísica; en una palabra: si no es posible concebir que los sistemas de Descartes, de Malebranche o de Leibniz hubieran podido constituirse tales cuales son si la influencia de la religión cristiana no hubiese

obrado en ellos, es infinitamente probable que la noción de filosofía cristiana tiene un sentido, porque la influencia del cristianismo sobre la filosofía es una realidad.

Quien se convence de esta realidad puede adoptar dos actitudes acerca de ella. Puede admitir con A. Comte que la metafísica caerá en desuso como las teologías de las que no es sino la sombra. O puede comprobar que, como la teología ha sobrevivido a su oración fúnebre, la metafísica seguirá por mucho tiempo inspirándose en ella. Esta es, según creemos, una perspectiva más verdadera, porque concierta mejor con la vitalidad persistente del cristianismo, y no vemos en qué pudiera contristar a quienes creen en el porvenir de la metafísica. Sea lo que fuere en lo porvenir, esa es la lección que se desprende del pasado. «Sin duda —decía profundamente Lessing—, cuando fueron reveladas, las verdades religiosas no eran racionales, pero fueron reveladas para que llegaran a serlo»[18]. No todas, quizá, pero al menos algunas, y ese es el sentido de la cuestión a la cual las lecciones siguientes intentarán hallar la respuesta. Al comienzo de esa investigación, nuestro primer deber será interrogar a los filósofos cristianos mismos sobre el sentido de la filosofía cristiana; es lo que vamos a hacer preguntándoles qué beneficio hallaba su razón inspirándose en la Biblia y en el Evangelio.

[1] Sobre la noción de “filosofía cristiana” y su historia, véanse, al final de este tomo, las Notas bibliográficas para servir a la historia de la noción de “filosofía cristiana”.

[2] Véase Bibliografía. Textos de M. Scheler, y de Ê. Bréhier.

[3] Véase Bibliografía, L. Feuerbach.

[4] Véase Bibliografía, P. Mandonnet, y M.-D. Chenu.

[5] El teologismo puro de san Pedro Damián equivale a una negación radical de la filosofía cristiana, puesto que su esencia es eliminar la filosofía en beneficio de la teología. La vida del cristiano no tiene sino un fin: lograr su salvación. La salvación se logra por la fe. Aplicar la razón a la fe es disolverla. De modo que no queda sino prohibir al cristiano la investigación del conocimiento racional como una empresa peligrosa para la obra de su salvación. En suma: el diablo es quien ha inspirado a los hombres el deseo de la ciencia, y ese deseo es el que ha

causado el pecado original, fuente de todos nuestros males: «Porro, qui vitiorum omnium catervas móliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sicque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit». PEDRO DAMIÁN, De sancta simplicitate, I; Patr. lat. y t. 145, col. 695-696. Otros textos se hallan reunidos en Études de philosophie médiévale, Estrasburgo, 1921, pp. 30-38.

[6] M. DE WULF, Histoire de la philosophie médiévale, 4.ª ed. 1912, p. 186, nota 2. Reconozcamos, por lo demás, que la expresión "racionalismo cristiano", que se ha propuesto para designar la actitud de san Anselmo (BOUCHITTÉ, Le rationalisme chrétien, París, 1842), es equívoca, a menos que se precise exactamente su sentido. Para el racionalismo puro, la razón debe ser juez de todo, incluso la revelación; el solo hecho de admitir un dogma que no depende sino de la fe basta para colocar al pensador cristiano en un plano muy distinto. Por lo demás he tratado de mostrar que ni Escoto Erígena, ni san Anselmo, ni siquiera Abelardo, admitieron la legitimidad de un ejercicio de la razón, no solo hostil, sino hasta simplemente indiferente al contenido de la revelación. Véase Le sens du rationalisme chrétien, en Études de philosophie médiévale, Estrasburgo, 1921, pp. 1-29.

[7] Así, según el P. Mandonnet, la acusación tan a menudo lanzada contra los escolásticos de haber absorbido el objeto de la filosofía en el de la teología «tiene un fundamento real en los teólogos agustinianos», pero no tiene razón de ser, naturalmente, en lo que se refiere a la escuela tomista. P. MANDONNET, Siger de Brabant et Vaverrolsme latin au XIII siècle, 2.ª parte, 2.ª ed., Lovaina, 1911, pp. 55-56.

[8] Sobre la obra llevada a cabo por santo Tomás en ese terreno, véase el magistral estudio del P. M.-D. CHENU, La théologie comme science au XIII siècle, en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. II (1927), pp. 31-71.

[9] Será suficiente recordar, a título de ejemplo, el texto clásico de Juan Peckham en el siglo XIII: «Hec idcirco vobis scribimus, sancte pater, ut si forsan aliqua de hac materia insonuerint sapientie vestre auribus, facti noveritis infallibilem veritatem, et ut sacrosancta Romana ecclesia attendere dignaretur, quod cum doctrina duorum Ordinum (scii. s. Francisci et s. Dominici) in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur, cumque doctrina alterius eorundem (scii. s. Dominici), abjectis et ex parte vilipensis Sanctorum

sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, ut plena sit ydolis domus Dei et langore, quem predixit apostolus, pugnantium questionum: quantum inde futuris temporibus poterit ecclesie periculum imminere». DENIFLE y CHÂTELAIN, Chartul. universit. Parisiensis, t. I, p. 627.

[10] Véase BIBLIOGRAFÍA, É. Bréhier.

[11] «En realidad no hay filosofía cristiana, sino solamente una filosofía verdadera que concierta plenamente con la religión cristiana, de la que es perfectamente distinta». C. Sierp, en Kleutgen, La philosophie scolastique, t. I, p. 8.

[12] Véase BIBLIOGRAFÍA, É. Bréhier.

[13] Ê. GILSON, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. París, J. Vrin, 1930. Cf. La liberté chez Descartes et la théologie. París, F. Alcan, 1913.

[14] MALEBRANCHE, Recherche de la vérité par la raison naturelle, Prefacio. Sobre los elementos religiosos de la filosofía de Malebranche, véanse las excelentes obras de H. GOUHIER, citadas en la BIBLIOGRAFÍA.

[15] Sobre los elementos religiosos de la filosofía de Leibniz véase J. BARUZI, Leibniz et l’organisation religieuse de la terre. París, Alcan, 1907.

[16] KANT, Die Metaphysik der Sitten, Methodenlehre. Sobre la continuidad de la filosofía moderna y del pensamiento cristiano, patrístico y medieval, véanse las penetrantes páginas de H. RITTER, Histoire de la philosophie chrétienne. París, Ladrange, 1843, t. I, pp. 20-22.

[17] W. P. MONTAGUE, Belief Unbound. New Haven, Yale University Press, 1930, pp. 9-10 y p. 97.

[18] LESSING, Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes; citado por M. GUÉROULT, JJévolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. Estrasburgo, 1930, t. I, p. 15.

II.

LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA CRISTIANA

CUANDO SE PLANTEA EL PROBLEMA en los términos que acabamos de definir, el método más sencillo para resolverlo es preguntarnos por qué ciertos hombres cultos, versados en el conocimiento de los sistemas de la antigüedad, pudieron decidirse súbitamente a hacerse cristianos. El hecho no ha cesado de producirse, y del mismo modo pudiéramos preguntamos por qué, aun en nuestros días, tantos filósofos creen hallar en el cristianismo una respuesta a los problemas filosóficos más satisfactoria que las de la filosofía misma. Sin embargo, si queremos examinar la cuestión de modo objetivo y bajo formas en que no intervengan nuestros intereses personales, o que no les den cabida de manera tan inmediata, lo más sencillo es remontarse a los orígenes. Si el cristianismo ha traído realmente a los filósofos más verdad racional de la que hallaban en la filosofía, la realidad de esa aportación nunca debió ser más sensible que en el momento mismo en que se produjo. Vamos, pues, a preguntar a los primeros filósofos que se hicieron cristianos qué interés hallaban, en cuanto filósofos, en hacerse cristianos.

De hecho, para discutir convenientemente el problema, hay que remontarse aún más allá de los primeros filósofos cristianos. El testigo más antiguo que podemos invocar aquí no es un filósofo, pero no por eso su pensamiento deja de dominar toda la evolución ulterior del pensamiento cristiano: es san Pablo. Puede decirse que con él ya está planteado el principio de la solución definitiva del problema, y que las generaciones ulteriores de filósofos cristianos no harán sino desarrollar sus consecuencias. Según el apóstol, el cristianismo no es en modo alguno una filosofía, sino una religión. Él no sabe nada, no predica nada, excepto a Jesús crucificado y la redención del hombre pecador por la gracia. Sería, pues, totalmente absurdo tratar de definir una filosofía de san Pablo; y aun cuando en sus escritos se encuentran fragmentos de filosofía griega, están en ellos ora como elementos adventicios, ora, lo más a menudo, como elementos integrados a una síntesis religiosa que les transforma completamente el sentido. El cristianismo de san Pablo no es una filosofía que se añada a otras filosofías; ni siquiera viene a reemplazarlas: es simplemente una religión que hace inútil lo que de ordinario llamamos filosofía, y de ella nos dispensa. Pues el cristianismo

es un método de salvación, es decir, otra cosa y más que un método de conocimiento; y podemos agregar que nadie, más que san Pablo, ha tenido clara conciencia de esta verdad.

Tal cual ella misma se define en la 1.a Epístola a los corintios, la nueva revelación está colocada como una piedra de escándalo entre el judaísmo y el helenismo. Los judíos quieren la salvación por la observancia integral de una ley y la obediencia a las órdenes de un Dios cuyo poder se muestra en milagros de gloria; los griegos quieren una salvación conquistada por la rectitud de la voluntad y una certeza obtenida por la luz natural de la razón. A unos y otros ¿qué les trae el cristianismo? La salvación por la fe en Cristo crucificado; es decir, un escándalo para los judíos, que reclaman un milagro de gloria, y a quienes se les ofrece en cambio la infamia de un Dios humillado; una locura para los griegos, que reclaman lo inteligible, y a quienes se les propone el absurdo de un Dios-hombre, muerto en la cruz y resucitado de entre los muertos para salvarnos. Lo que el cristianismo opone a la sabiduría del mundo es, pues, lo impenetrable, el escándalo misterioso de Jesús: «Porque está escrito: destruiré la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el prudente? ¿Dónde está el filósofo del siglo? ¿Acaso Dios no ha vuelto necedad la sabiduría de este mundo? Pues ya que el mundo no ha sabido, por la sabiduría, conocer a Dios en la sabiduría de Dios, plugo a Dios salvar a los que creen por la locura de la predicación. Los judíos piden milagros y los griegos piden sabiduría; nosotros, al contrario, predicamos al Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los que son llamados, sea de entre los judíos, sea de entre los gentiles, el Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios, porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que la fuerza de los hombres»[1].

Nada más categórico y definitivo, a primera vista, que semejantes declaraciones, puesto que parecen eliminar pura y simplemente la filosofía griega en beneficio de la nueva fe. Por eso, desde luego, no se yerra al resumir el pensamiento de san Pablo sobre este punto central diciendo que, según él, el Evangelio es una salvación, no una sabiduría[2].

Sin embargo, es menester agregar que en otro sentido esa interpretación no es completamente exacta, pues en el momento mismo en que san Pablo proclama la bancarrota de la sabiduría griega, propone substituirla por otra, que es la persona misma de Jesucristo. Lo que él entiende hacer es eliminar la aparente sabiduría

griega, que en realidad no es sino locura, en nombre de la aparente locura cristiana, que, en realidad, es sabiduría. En vez de decir que, según san Pablo, el Evangelio es una salvación, no una sabiduría, más valdría decir, pues, que la salvación que él predica es a sus ojos la verdadera sabiduría, y eso precisamente porque es una salvación.

Si se admite esta interpretación, y parece bien inserta en el propio texto, claro aparece que, resuelto en su principio, el problema de la filosofía cristiana queda enteramente abierto en cuanto a las consecuencias que de ello se derivan. Lo que san Pablo llegó a afirmar, y que nadie había de discutir jamás en el interior del cristianismo, es que poseer la fe en Jesucristo, es con mayor razón poseer la sabiduría, por lo menos en el sentido de que, desde el punto de vista de la salvación, la fe nos dispensa real y totalmente de la filosofía. Aun pudiéramos decir que san Pablo define una posición cuya antítesis exacta será formulada en el 136.º Proverbio de Goethe:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt

Hat auch Religion;

Wer jene beide nicht besitzt

Der habe Religion.

Aquí, lo cierto es exactamente lo contrario, pues quien posee la religión posee también, en su verdad esencial, la ciencia, el arte y la filosofía, disciplinas estimables, pero que no pueden servir más que de menguado consuelo a quien no posee la religión. Solo que, si es cierto que poseer la religión es tener todo lo demás, hay que demostrarlo. Un apóstol como san Pablo puede conformarse con predicarlo; un filósofo querrá asegurarse de ello. No basta con decir que el creyente puede pasar sin filosofía porque todo el contenido de la filosofía, y aun más, está implícitamente dado en su creencia: es necesario presentar la prueba de ello. Ahora bien: probarlo es seguramente cierto modo de suprimir la filosofía; pero, si la empresa tiene éxito, puede decirse que en otro sentido es quizá la mejor manera de filosofar. ¿Qué ventajas filosóficas hallaban, pues, en convertirse los más antiguos testigos que se convirtieron al cristianismo?

Aquel cuyo testimonio resulta a la vez el más antiguo y el más típico es san Justino, cuyo Diálogo con Trifón nos refiere la conversión en forma viva y pintoresca. Tal como lo concibe desde el comienzo, el objeto de la filosofía es conducirnos hacia Dios y unimos a Él. El primer sistema ensayado por Justino fue el estoicismo; pero parece que dio con un estoico más cuidadoso de práctica moral que de teoría, pues este profesor reconoció que no tenía por necesaria la ciencia de Dios. El peripatético que le sucedió insistió muy pronto en que convinieran el precio de sus lecciones, lo que Justino estimó poco filosófico. Su tercer profesor fue un pitagórico, que, a su vez, lo despidió porque aún no había aprendido la música, la astronomía y la geometría, ciencias indispensables para el estudio de la filosofía. Un platónico, que vino después, fue más afortunado: «Le frecuenté cuanto más a menudo pude —escribe Justino—, y de ese modo hice progresos; cada día adelantaba lo más posible. La inteligencia de las cosas corporales me cautivaba en grado sumo; la contemplación de las ideas daba alas a mi espíritu, tanto que luego de corto tiempo creí haber llegado a ser sabio; hasta fui bastante necio para esperar que llegaría a ver a Dios, pues tal es el fin de la filosofía de Platón»[3]. Todo iba, pues, a medida de su deseo, cuando Justino se encontró con un anciano que, interrogándolo sobre Dios y el alma, le probó que se hallaba metido en extrañas contradicciones; y como Justino le preguntara dónde había adquirido sus conocimientos en aquellas materias, el anciano contestó: «Hubo en tiempos remotos, y más antiguos que todos esos supuestos filósofos, hombres felices, justos y queridos de Dios, que hablaban por el Espíritu Santo y daban sobre lo porvenir oráculos que ahora se han cumplido: se les llama profetas... Sus escritos subsisten aún hoy, y quienes los leen pueden, si tienen fe en ellos, sacar toda clase de provechos, tanto sobre los principios como sobre el fin, acerca de todo lo que debe conocer el filósofo. No han hablado por medio de demostraciones; por encima de toda demostración, eran los dignos testigos de la verdad»[4]. Al escuchar estas palabras, un fuego súbito se encendió en el corazón de Justino, y dice, «reflexionando a solas en esas palabras, encontré que esa filosofía era la única segura y provechosa. He ahí cómo y por qué soy filósofo»[5].

Οἵτωςδή καί διά ταυτα φιλόσοφος έγώ. Casi no es posible exagerar la importancia de estas palabras; y si hemos referido con algunos pormenores la experiencia personal de Justino es porque, desde el siglo ii, ponen en evidencia todos los elementos sin los cuales no hay solución para el problema de la filosofía cristiana. Un hombre busca la verdad valiéndose únicamente de la razón, y fracasa; la fe le ofrece la verdad, la acepta, y, luego de aceptarla, la halla satisfactoria para la razón. Pero la experiencia de Justino no es menos instructiva

en otro aspecto, pues promueve un problema al que Justino mismo no ha podido dejar de prestar atención. Lo que él encuentra en el cristianismo, junto con otras muchas cosas, es la llegada de verdades filosóficas por vías no filosóficas. Donde reina el desorden de la razón, la revelación hace reinar el orden; pero precisamente por haberlo ensayado todo sin temor de contradecirse, los filósofos habían dicho, conjuntamente con muchas cosas falsas, gran número de cosas ciertas. ¿Cómo explicar, entonces, que llegaran a tener conocimiento de esas verdades, aun en la forma fragmentaria en que las conocieron?

Una primera solución de ese problema, propuesta por Filón el Judío, tentó inmediatamente la imaginación de los cristianos y la sedujo durante mucho tiempo. Era una solución poco dificultosa, cuyo éxito radicó en su propia facilidad. ¿Por qué no prevalerse de la anterioridad cronológica de la Biblia con relación a los sistemas filosóficos? Se sostuvo, pues, primero con cierta timidez, pero con más decisión a partir de Taciano, que los filósofos griegos se habían aprovechado, más o menos directamente, de los libros revelados y les debían las pocas verdades que habían enseñado, no sin mezclarlas, por lo demás, con bastantes errores. Sin embargo, la ausencia de toda prueba directa de que los habían utilizado debía oponerse al éxito completo de esta solución simplista; y aun cuando tuvo larga vida, a tal punto que probablemente aún no esté muerta, debió ir apartándose progresivamente ante otra, mucho más profunda y además casi tan antigua como ella, puesto que ya la encontramos en san Justino.

Digamos que hasta en san Pablo la encontramos ya, por lo menos en germen y como preformada. A pesar de su despreciativa condenación de la falsa sabiduría de los filósofos griegos, el apóstol no condena la razón, pues quiere reconocerles a los gentiles cierto conocimiento natural de Dios. Al afirmar en la Epístola a los romanos (I, 19-20) que el poder eterno y la divinidad de Dios pueden ser directamente conocidos por el espectáculo de la creación, san Pablo afirmaba implícitamente la posibilidad de un conocimiento puramente racional de Dios en los griegos y al mismo tiempo echaba el fundamento de todas las teologías naturales que más tarde habían de constituirse en el seno del mismo cristianismo[6].

De san Agustín a Descartes no hay un solo filósofo que no se haya manifestado de acuerdo con tales conceptos. Por otra parte, al declarar en la misma Epístola (II, 14-15) que los gentiles, aunque estén desprovistos de la Ley Judía, son ley para sí mismos, porque su conciencia les acusará o les excusará en el día del juicio, san Pablo admite implícitamente la existencia de una moral natural o, más

bien, de un conocimiento natural de la ley moral. Ahora bien: aun cuando el apóstol no se haya planteado esta cuestión puramente especulativa, desde ese momento era imposible que no se planteara este otro interrogante: ¿qué relaciones hay entre el conocimiento racional de lo verdadero o del bien concedido por Dios al hombre y el conocimiento revelado que el Evangelio ha venido a agregar al primero? Ese es precisamente el problema que san Justino ha planteado y resuelto.

Puesto que —se pregunta— Jesucristo nació ciento cincuenta años antes de la fecha en que escribo, ¿cómo debo considerar a los hombres que, viviendo antes de Cristo, estuvieron desprovistos del auxilio de la revelación? ¿A todos culpables o a todos inocentes? El Prólogo del Evangelio de san Juan sugiere la respuesta que conviene dar a esta pregunta. Jesucristo es el Verbo, y el Verbo es Dios; ahora bien: está dicho en el Evangelio que el Verbo ilumina a todo hombre que llega a este mundo; de ahí resulta, pues, que debemos admitir, por el testimonio de Dios, una revelación natural del Verbo, universal y anterior a la que se produjo cuando, haciéndose carne, vino a habitar entre nosotros. Por otra parte, puesto que el Verbo es el Cristo, todos los hombres han participado en la luz del Cristo al participar en la del Verbo. Los que han vivido según el Verbo, ya fueran paganos o judíos, han sido, pues, cristianos por definición, en tanto que quienes han vivido en el error y en el vicio, es decir, contrariamente a lo que les enseñaba la luz del Verbo, han sido verdaderos enemigos de Cristo desde antes de su llegada. Si es así, la suposición de san Pablo, aun permaneciendo materialmente la misma, se halla espiritualmente transformada, pues donde el apóstol invocaba contra los paganos una revelación natural que los condena, san Justino admite en favor de aquellos una revelación natural que los salva. Sócrates llega a ser un cristiano tan fiel, que no es sorprendente que el diablo hiciera de él un mártir de la verdad, y Justino no está lejos de decir con Erasmo: «¡San Sócrates, ruega por nosotros!».

A partir de ese momento decisivo, el cristianismo acepta, pues, la responsabilidad de toda la historia anterior de la humanidad, pero también reclama el beneficio. Todo lo mal hecho se ha hecho contra el Verbo, pero puesto que inversamente todo lo bien hecho se ha hecho por el Verbo, que es el Cristo, toda verdad es cristiana por definición. Cuanto bien se ha dicho es nuestro: δσα οδν χαρά χασι καλώς εἴρηται, ημών χριστιανών εστιν[7]. He ahí, formulada ya en el siglo II, en términos definitivos, la regla eterna del humanismo cristiano.

Heráclito es de los nuestros; Sócrates nos pertenece, puesto que ha conocido al Cristo con un conocimiento parcial, gracias al esfuerzo de una razón cuyo origen es el Verbo; nuestros son también los estoicos y, con ellos, todos los verdaderos filósofos en quienes brillaban ya las semillas de esa verdad que la revelación nos descubre hoy en su plenitud[8].

Para quien decide adoptar esta perspectiva sobre la historia, sigue siendo verdad el decir con san Pablo que la fe en Cristo dispensa de la filosofía y que la revelación la suplanta, pero la revelación no suplanta a la filosofía sino porque la perfecciona. De ahí un trastrueque del problema, tan curioso como inevitable. Si todo lo que había de verdadero en la filosofía era un presentimiento y como un esbozo del cristianismo, quien posee el cristianismo debe por eso mismo poseer todo lo que había de verdadero y todo lo que por siempre puede haber de verdadero en la filosofía. En otros términos, y por más extraño que esto pueda parecer, la posición racional más favorable no es la del racionalista, sino la del creyente; la posición filosófica más favorable no es la del filósofo, sino la del cristiano. Para cerciorarse de ello bastará con enumerar las ventajas que esta presenta.

Pudiéramos hacer observar en primer lugar que la gran superioridad del cristianismo consiste en la de no ser un simple conocimiento abstracto de la verdad, sino un método eficaz de salvación. El punto puede parecer hoy sin relación directa con la noción de filosofía, porque la confundimos más o menos con la ciencia; mas tanto para el Platón del Fedón como para el Aristóteles de la Ética a Nicómaco, aun cuando fuese esencialmente ciencia, la filosofía no era solo eso; era también un sistema de vida; y llegó a serlo a tal punto con los estoicos y sus sucesores, que esos filósofos se distinguían de los demás hombres por su vestidura, del mismo modo que un sacerdote se distingue hoy por la suya de los hombres que lo rodean. Ahora bien: es un hecho comprobado que los sistemas griegos aparecieron a los ojos de los cristianos del siglo II como especulaciones interesantes y aun a veces verdaderas, pero sin eficacia para la conducta de la vida. Al contrario, por el hecho de que prolongaba el orden natural mediante un orden sobrenatural y apelaba a la gracia como a una fuente inagotable de energía para la aprehensión de lo verdadero y la realización del bien, el cristianismo se ofrecía a la vez como una doctrina y una práctica, o, más exactamente, como una doctrina que traía al mismo tiempo los medios de ponerla en práctica.

Facilísimo sería acumular ejemplos históricos en apoyo de esta interpretación del

cristianismo, pero sin duda será suficiente recordar que aquí reside todo lo esencial de la doctrina de san Pablo sobre el pecado, la Redención y la gracia. Lo que el hombre quisiera hacer, no lo hace; lo que no quisiera hacer, lo hace. Una cosa es querer hacer el bien, y otra poder hacerlo; una es la ley de Dios que reina en el hombre interior, y otra la ley del pecado que reina en sus miembros. ¿Y quién, pues, hará reinar la ley de Dios en el hombre exterior, sino Dios mismo, por la gracia de Jesucristo? Nada más conocido que esta doctrina. En cambio, lo que a veces parece olvidarse es que esa doctrina está en el centro mismo de la obra de san Agustín y, por ende, de todo el pensamiento cristiano. Se ha discutido por mucho tiempo sobre el sentido del testimonio de las Confesiones, considerando algunos que san Agustín se convirtió al neoplatonismo más bien que al cristianismo y sosteniendo otros, por el contrario, que su conversión fue la de un verdadero cristiano. Personalmente no dudo de que la segunda hipótesis sea la verdadera; pero si ciertos autores han creído posible sostener la primera con gran refuerzo de textos y argumentos, es precisamente por no haber comprendido que el cristianismo es esencialmente un método de salvación y que, por consiguiente, convertirse al cristianismo es esencialmente adherir a este método de salvación. Ahora bien: si hay un punto evidente entre todos los que toca el relato de las Confesiones, ese punto es justamente aquel donde san Agustín nos dice que, a su juicio, el vicio radical del neoplatonismo reside en la ignorancia en que nos deja de la doble doctrina del pecado y de la gracia que nos libra de él.

Se puede demostrar que la evolución intelectual de san Agustín se perfecciona con su adhesión al neoplatonismo[9], y aun pudieran formulársele muchas restricciones, con elementos proporcionados por el mismo san Agustín, a esta interpretación; empero, lo que toda su doctrina niega, es que dicha adhesión pueda confundirse con su conversión. Bien está que Plotino nos aconseje que nos desprendamos de nuestros sentidos, dominemos nuestras pasiones y adhiramos a Dios; pero, ¿acaso es Plotino quien nos dará fuerzas para hacerlo? ¿Y de qué sirve saber sin poder? ¿Qué médico es ese que aconseja la salud sin conocer ni la naturaleza de la enfermedad, ni la del remedio? La conversión de san Agustín no se perfecciona ampliada y acabadamente sino por la lectura de san Pablo y la revelación de la gracia: «Pues la ley del Espíritu de vida en Jesucristo me ha librado de la ley del pecado y de la muerte». No era un intelecto el que sufría en la noche del jardín de Gassiciacum, era un hombre.

Volvamos, sin embargo, al plano de la filosofía puramente especulativa y del conocimiento abstracto; ahí también habremos de reconocer que para los

primeros pensadores cristianos se les ofrecían muchas ventajas con el terreno de la religión. Uno de los argumentos que más fácilmente invocan en favor de su fe es el que se funda en las contradicciones de los filósofos. El hecho es bien conocido, pero su significación quizá no sea la que comunmente se imagina. Lo que parece haber impresionado a Justino y a sus sucesores no es solamente la incoherencia de las especulaciones filosóficas, sino sobre todo la coherencia de las respuestas dadas a los problemas filosóficos por una doctrina que, en lugar de ofrecerse como una filosofía entre tantas otras, se hacía pasar por la única verdadera religión.

Encarada bajo su aspecto polémico, esta comprobación engendra el argumento clásico «por las contradicciones de los filósofos». Lo encontramos por doquier en los primeros siglos del pensamiento cristiano: en Justino, de quien he recordado que fue el punto de partida; en el Discurso a los griegos, de Taciano, donde recibió su pleno desarrollo[10]-[11]; en el anónimo Burla de los filósofos; en Arnobio, cuyo escepticismo filosófico y fideísmo justifica; pero quizá deba decirse que fue sobre todo en Lactancio, porque este hombre de buen sentido midió el alcance exacto y lo señaló en términos definitivos. A pesar de las injurias que no dejó de dirigirles cuando se presentó la ocasión, Lactancio tuvo trato frecuente con los filósofos. Persuadido de que hay mucho de bueno en Sócrates, en Platón, en Séneca, este cristiano acaba por reconocer que en realidad cada uno de ellos ha alcanzado una parte de la verdad total y que, si se juntaran esas partes, se llegaría a reconstituir la verdad entera: particulatim veritas ab iis tota comprehensa est[12]. Supongamos, pues, que a alguien se le ocurriera recoger esos fragmentos dispersos entre los escritos de los filósofos y reunirlos en un cuerpo de doctrina: lo que obtendría por este método sería un equivalente de la verdad total; pero, y este es el punto esencial, nadie puede obrar esa separación entre lo verdadero y lo falso en los sistemas de los filósofos, a menos que por anticipado conozca la verdad, y nadie la conoce por anticipado si Dios no se la enseña por la revelación, es decir, si no la acepta por la fe.

Lactancio concibió, pues, la posibilidad de una filosofía verdadera, pero la concibió como un eclecticismo basado en la fe. De un lado está el filósofo puro y simple, que no dispone más que de su razón y quiere descubrir la verdad por sus propias fuerzas: todo su empeño solo le conduce a alcanzar un minúsculo fragmento de la verdad total, envuelto en una masa de errores contradictorios de los que es incapaz de separarla. Del otro lado está el filósofo cristiano: su fe lo pone en posesión de un criterio, de una regla de juicio, de un principio de

discernimiento y de selección, que le permiten hacer que la verdad se vuelva racional a sí misma, liberándola del error en que se enreda. Solus potest scire qui fecit, dice Lactancio. Dios, que todo lo ha hecho, todo lo sabe. Sigámosle, si nos enseña. Entre la incertidumbre de una razón sin guía y la certidumbre de una razón dirigida, no titubea un instante, y después de él tampoco vacilará san Agustín.

Porque, en verdad, es esa la misma experiencia que seguirá repitiéndose, hasta que termine por encontrar su fórmula abstracta en los escritos de los pensadores de la Edad Media y sea redescubierta por más de un pensador moderno. Cuando el joven Agustín adhiere a la secta de Manes es precisamente porque los maniqueos se jactan de explicarlo todo sin acudir jamás a la fe. A pesar de las extrañezas y puerilidades de su cosmogonía, son racionalistas que pretenden introducir el raciocinio en la fe dándole primero la inteligencia. Si, cansado de una iglesia en la que la inteligencia prometida no llega jamás, Agustín se aleja finalmente de la secta, es para entregarse al amable escepticismo de Cicerón; y cuando emerge de ese escepticismo gracias a Plotino, es para descubrir a poco que todo cuanto había de verdad en el neoplatonismo estaba ya contenido en el Evangelio de san Juan y en el libro de la Sabiduría, y juntamente con otras muchas verdades que Plotino mismo jamás llegó a conocer. Así, mientras la buscaba en vano por la razón, la sabiduría estaba ahí, esperándolo, y se ofrecía a él por la fe. Aquellas verdades vacilantes, que la especulación griega reservaba a un reducido grupo de espíritus selectos, estaban por anticipado reunidas, purificadas, fundadas, completadas por una revelación que las pone al alcance de todos los hombres[13]. En ese sentido, podríamos sin inexactitud resumir toda la experiencia de Agustín en el título que él mismo dio a una de sus obras: De utilitate credendi. De la utilidad de creer, aun para asegurar la racionalidad de la razón. Si repite sin cesar la frase de Isaías tal cual la encuentra en la traducción latina que él utiliza: nisi credideritis, non intelligetis, es porque esta es la formula exacta de su experiencia personal; y san Anselmo no tendrá que agregarle nada cuando a su vez quiera definir el efecto bienhechor de la fe sobre la razón del filósofo.

La actitud de san Anselmo en esta materia ha sido presentada como un racionalismo cristiano. La expresión se presta a equívoco, pero tiene por lo menos el mérito de poner en evidencia el hecho que, cuando acude a la razón, san Anselmo tiene el propósito de habérselas pura y exclusivamente con la razón. No solo él, sino sus oyentes mismos exigen que nada se interponga entre los principios racionales de que parte y las conclusiones racionales que de ellos

deduce. Basta con recordar el famoso prefacio del Monologium en el que, cediendo a la insistencia de sus alumnos, se compromete a no probar nada de lo que está en la Escritura por la autoridad de la Escritura, sino a establecer por la evidencia de la razón y por la sola luz natural de la verdad todo lo que una investigación independiente de la revelación podrá hacer aparecer como verdadero. Y sin embargo, fue san Anselmo quien dio la fórmula definitiva de la primacía de la fe sobre la razón, pues si la razón quiere ser plenamente razonable, si quiere satisfacer como razón, el único método seguro para ella consiste en escrutar la racionalidad de la fe. En cuanto tal, la fe se basta, pero aspira a transmutarse en una inteligencia de su propio contenido; no depende de la evidencia de la razón, sino que, al contrario, ella es quien la engendra. Sabemos por el propio san Anselmo, que el título primitivo de su Monologium fue: Meditación sobre la racionalidad de la fe, y que el título de su Proslogion no era otro sino la famosa fórmula: Una fe que busca la inteligencia. Nada expresa con más justeza su pensamiento, pues que no trata de comprender para creer, sino de creer para comprender; a tal punto, que esta primacía de la fe sobre la razón, la cree antes de-comprenderla, y para comprenderla, puesto que le es propuesta por la autoridad de la Escritura: nisi credideritis, non intelligetis.

San Justino, Lactancio, san Agustín y san Anselmo no son más que cuatro testigos. ¡Pero qué testigos! Su autoridad y la perfecta concordancia de sus experiencias me dispensarán, así lo espero, de invocar los innumerables testimonios que pudieran agregarse a los suyos. Sin embargo, antes de dejar este punto quisiera hacer oír también una voz que les contesta a través de los siglos, para atestiguar la perennidad de la cuestión y la necesidad de la respuesta. Alegar las conclusiones ultimas de Maine de Biran, es echar en la balanza la experiencia de toda una vida. Él también, como san Agustín, como tantos otros, intentó resolver los enigmas de la filosofía valiéndose únicamente de su razón, y las últimas palabras escritas en su Diario íntimo son el Vae soli de la Escritura: «Es imposible negar al verdadero creyente, que siente en sí mismo lo que él llama los efectos de la gracia, que halla su reposo y toda la paz de su alma en la intervención de ciertas ideas o actos intelectuales de fe, de esperanza y de amor, y que de ahí hasta consigue satisfacer su espíritu sobre problemas insolubles en todos los sistemas, es imposible, digo, refutarle lo que experimenta y, por consiguiente, dejar de reconocer el fundamento verdadero que tienen en él o en sus creencias religiosas, los estados de ánimo que hacen su consolación y su felicidad»[14]. Es, pues, un hecho para el cristiano que la razón sola no basta a la razón y que no solo en el siglo II se convirtieron filósofos al cristianismo en interés de su propia filosofía. Al fides quarens intellectum de san Anselmo y de

san Agustín corresponde el intellectus quarens intellectum per fidem de Maine de Biran. Optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae[15]; ese esfuerzo de la verdad creída por transformarse en verdad sabida, es verdaderamente la vida de la sabiduría cristiana, y el cuerpo de las verdades racionales que ese esfuerzo nos entrega, es la filosofía cristiana misma. El contenido de la filosofía cristiana es, pues, el cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas, gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón. Si esta filosofía ha existido realmente o si no es más que un mito, es una cuestión de hecho que pediremos a la historia que ella decida; pero antes de abordar ese punto quisiera disipar una mala interpretación que, al obscurecer el sentido del fides quarens intellectum, hace ininteligible la noción misma de filosofía cristiana.

A menos de vaciar esta expresión de todo contenido positivo, es menester admitir francamente que solo una relación intrínseca de la revelación a la razón le da un sentido. Y aun importa que ese sentido sea exactamente definido. No se trata en modo alguno de sostener que la fe sea un tipo de conocimiento superior al del conocimiento racional. Jamás lo pretendió nadie. Al contrario, es evidente que el creer es un simple sucedáneo del saber y que, todas las veces que sea posible, substituir la creencia por la ciencia es siempre para el entendimiento una ganancia positiva. La jerarquía tradicional de los modos de conocimiento, en los pensadores cristianos, es siempre la fe, la inteligencia, la vista de Dios cara a cara: «Inter fidem et speciem —escribe san Anselmo— intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo»[16].

Tampoco se trata de sostener el absurdo de que se pueda aceptar por la fe la premisa mayor de un silogismo y extraer ciencia de su conclusion. Si se parte de una creencia para deducir su contenido, nunca se obtendrá más que creencia. Los que reprochan a quienes definen el método de la filosofía cristiana por el fides quarens intellectum de confundir teología y filosofía, muestran simplemente que no entienden de ningún modo la posición de aquellos, y aun dan lugar a pensar que no entienden bien lo que es la teología. Pues aun cuando la teología es una ciencia, en modo alguno se da por fin transformar en inteligencia la creencia por la cual adhiere a sus principios, lo que para ella equivaldría a destruir su propio objeto. Por otra parte, tanto como el teólogo, el filósofo cristiano no intentará transformar la fe en ciencia por una extraña química que pretendiera combinar esencias contradictorias. Lo que se pregunta simplemente el filósofo cristiano es si, entre las proposiciones que él cree verdaderas, no hay cierto número que su

razón pudiera saber verdaderas. Mientras el creyente estriba sus asertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aún no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano.

El desacuerdo presente que separa a los filósofos sobre el sentido de esa noción se vuelve por eso mismo más fácil de explicar. Algunos consideran a la filosofía en sí misma, en su esencia formal y haciendo abstracción de las condiciones que presiden tanto su constitución como su inteligibilidad. En este sentido, está claro que una filosofía no podría ser cristiana, ni tampoco judía o musulmana; y que la noción de filosofía cristiana no tiene mayor sentido que la de física o matemática cristiana[17].

Otros, teniendo en cuenta el hecho evidente que, para un cristiano, la fe desempeña el papel de principio regulador extrínseco, admiten la posibilidad de una filosofía cristiana; empero, cuidadosos por conservarle a la filosofía la pureza formal de su esencia, consideran como cristiana toda filosofía verdadera que presente «una concepción de la naturaleza y de la razón abierta a lo sobrenatural»[18]. No es dudoso que ese sea uno de los caracteres esenciales de la filosofía cristiana; pero no es el único, ni quizá el más profundo. Una filosofía abierta a lo sobrenatural sería seguramente una filosofía compatible con el cristianismo, y no sería necesariamente una filosofía cristiana. Para que una filosofía merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución. Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón. Para quien lo entiende así, esta noción no corresponde a una esencia simple susceptible de recibir una definición abstracta; más bien corresponde a una realidad histórica cuya descripción solicita. No es más que una de las especies del género filosofía y contiene en su extensión los sistemas de filosofía que no han sido lo que fueron sino porque existió una religión cristiana y sufrieron voluntariamente su influencia[19]. En cuanto realidades históricas concretas, esos sistemas se distinguen unos de otros por sus diferencias individuales; empero, por el hecho de constituir una especie, presentan caracteres comunes que autorizan a agruparlos bajo una misma denominación.

En primer lugar, y ese es quizá el rasgo más distintivo de su actitud, el filósofo cristiano es un hombre que opera una elección entre los problemas filosóficos. En uso de su derecho, es capaz de interesarse en la totalidad de esos problemas tanto como cualquier otro filósofo; empero, de hecho, se interesa únicamente o sobre todo por aquellos cuya solución importa a la conducta de su vida religiosa. Lo demás, indiferente en sí, es objeto de lo que san Agustín, san Bernardo y san Buenaventura estigmatizan con el nombre de curiosidad: vana curiositas, turpis curiositas[20]. Aun los filósofos cristianos tales como santo Tomás, cuyo interés se extendía al conjunto de la filosofía, no han hecho obra creadora sino en un dominio relativamente restringido. Nada más natural. Puesto que la revelación cristiana no nos enseña más que las verdades necesarias para la salvación, su influencia no ha podido extenderse sino a las partes de la filosofía que conciernen a la existencia de Dios y su naturaleza, el origen de nuestra alma, su naturaleza y su destino. En el título mismo y en las primeras líneas de su tratado Del conocimiento de Dios y de sí mismo, Bossuet ha hecho entrar la enseñanza de una tradición de dieciséis siglos: «La sabiduría consiste en conocer a Dios y en conocerse a sí mismo. El conocimiento de nosotros mismos ha de llevarnos al conocimiento de Dios». No hay quien no reconozca en esas fórmulas el noverim me, noverim te de san Agustín[21]; y aunque santo Tomás no lo hiciera expresamente suyo, lo puso en práctica. No se trata de disminuir sus méritos como intérprete y comentarista de Aristóteles; sin embargo, no es en eso donde se muestra más grande, sino en los geniales puntos de mira que señala y, por los cuales, prolongando el esfuerzo de Aristóteles, lo sobrepasa. Esos puntos de mira, esas apreciaciones, las encontramos referentes a Dios, al alma o a la relación del alma con Dios. Y aun muy a menudo será necesario extraer las más profundas de entre ellas de contextos teológicos donde se hallan metidas, porque fue en el seno de problemas teológicos donde efectivamente nacieron. En una palabra: en todos los filósofos cristianos dignos de ese nombre, la fe ejerce una influencia simplificadora y su originalidad se manifiesta sobre todo en la zona directamente sometida a la influencia de la fe: doctrina de Dios, del hombre y de sus relaciones con Dios.

Por el hecho mismo que elimina la vana curiosidad, la influencia de la revelación sobre la filosofía le permite darse un fin y remate. Considerado desde el punto de vista cristiano, el curioso se ha metido en una empresa interminable. De hecho, todo conocimiento racional de cualquier realidad, sea cual fuere, depende de su competencia; de derecho, no hay ninguno del que esté autorizado a decir que, si lo tuviera, este no transformaría completamente el conocimiento que tiene de todo lo demás. Ahora bien: lo real es inagotable y por consiguiente la tentativa

de sintetizarlo en forma de principios es una empresa prácticamente imposible. Hasta puede darse, como lo hará observar Comte más tarde, que la realidad natural no sea sintética y que no sea posible encontrarle una unidad sino considerándola desde el punto de vista de un sujeto[22]. Al elegir al hombre en su relación con Dios como centro de perspectiva, el filósofo cristiano se da un centro de referencia fijo, que le permite introducir en su pensamiento el orden y la unidad. Por eso la tendencia sistemática es siempre fuerte en una filosofía cristiana: tiene menos que sistematizar de lo que tendría otra; y tiene con qué sistematizarlo.

También tiene con qué completarlo, y en primer lugar en el terreno mismo de la filosofía natural. A veces parece suponerse que solo los agustinianos estuvieron convencidos de ello. De hecho, en la Suma Contra Gentiles, lib. I, cap. IV, santo Tomás nos ha dejado un luminoso resumen de toda la enseñanza de los Padres de la Iglesia sobre esta cuestión fundamental. Luego de preguntarse si conviene que Dios revele a los hombres verdades filosóficas accesibles a la razón, responde que sí, con tal que esas verdades sean de aquellas cuyo conocimiento es necesario a la salvación. Si fuera de otro modo, esas verdades y la salvación que de ellas depende estarían reservadas a un pequeño número de hombres, quedando los demás privados de ellas por falta de luz intelectual, o de tiempo para la investigación, o de ánimo para el estudio. Agrega que aun los que fueran capaces de alcanzar esas verdades solo llegarían hasta ellas apenas, luego de haber largamente pensado y pasado la mayor parte de su vida en una ignorancia peligrosa sobre el particular. ¿En qué estado, pues, se hallaría el género humano, según santo Tomás, si solo dispusiera de la razón pura para conocer a Dios? In maximis ignorantiae tenebris. Y lo confirma con una tercera razón, no menos grave que las otras dos.

La debilidad del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidentemente demostrado sería considerado como dudoso por los otros; por lo demás, el espectáculo de esas contradicciones entre filósofos contribuye no poco a engendrar el escepticismo en el espíritu de los que consideran esas cuestiones desde afuera[23]. Para remediar esa debilitas rationis el hombre tiene, pues, necesidad de una ayuda divina; y es la fe quien se la ofrece. Como san Agustín y san Anselmo, santo Tomás ve la razón del filósofo cristiano entre la fe, que guía sus primeros pasos, y el conocimiento pleno de la visión beatífica por venir[24]; como Atenágoras, piensa que el hombre no puede aspirar al perfecto conocimiento de Dios sin ingresar en la escuela de Dios, qui est sui perfectus cognitor. La fe es quien, tomándolo en

cierto modo de la mano, lo pone en el buen camino[25] y le acompaña cuanto tiempo sea menester para protegerlo contra el error.

Como puede verse, este cuadro de los resultados obtenidos por la sola razón humana en materia de teología natural no es de los más brillantes, aun cuando ha sido pintado por el más intelectualista de los filósofos cristianos[26]. ¿Por qué, entonces, no seguir tantas indicaciones concordantes, sobre todo si es posible hacerlo sin olvidar distinciones necesarias, que un largo esfuerzo de reflexión ha conquistado penosamente y que la razón impone? Que, tomada en sí y absolutamente, una filosofía verdadera solo deba su verdad a su racionalidad, es indiscutible; san Anselmo y aun san Agustín fueron los primeros en decirlo; pero que la constitución de esa filosofía verdadera no haya podido llegar a su fin y remate sino con la ayuda de la revelación, obrando como auxilio moral indispensable a la razón, es igualmente cierto, desde el punto de vista de los filósofos cristianos, y terminamos de ver que el mismo santo Tomás de Aquino lo afirma. Ahora bien: si tuvo razón al afirmarlo, o aun si reconocemos simplemente que pudo tener razón al afirmarlo, el problema de la filosofía cristiana toma un sentido positivo. Puede que abstractamente hablando la filosofía no tenga religión; pero tenemos el derecho de preguntarnos si es indiferente que los filósofos tengan una. Podemos preguntamos, más particularmente, si es indiferente a la historia de la filosofía como tal, que haya habido filósofos que fuesen cristianos y si, a pesar de la textura puramente racional de sus sistemas, no podríamos leer en ellos, aun hoy, la señal de la influencia ejercida por su fe sobre la conducta de su pensamiento.

La hipótesis, pues de una se trata, no tiene en sí nada de contradictorio e imposible. Supongamos, pues, que san Agustín, san Anselmo y santo Tomás de Aquino tuvieran conciencia exacta de lo que hacían. Admitamos provisionalmente que, cuando hablan de lo que la razón debe a la revelación, conservan el recuerdo conmovedor de aquellos instantes en que, por la coincidencia de dos luces que van al encuentro una de otra, la opacidad de la fe cedía de pronto en ellos a la transparencia de la inteligencia. Vayamos más allá todavía. Preguntémonos si a veces no fueron más originales de lo que creyeron ser, innovando con inconsciente osadía, gracias a la fe que los llevaba sin dejarse sentir, justamente en lo que creían no hacer más que seguir fielmente a Platón y a Aristóteles. Descubrir en la historia la presencia de una acción ejercida sobre el desarrollo de la metafísica por la revelación cristiana, sería traer una demostración en cierto modo experimental de la realidad de la filosofía cristiana. Nadie pone en duda que la tarea es inmensa y está llena de asechanzas; pero ni

siquiera es necesario abrigar esperanzas de éxito para empezarla, pues no podría tratarse de otra cosa sino de esbozarla.

[1] SAN PABLO, I ad Corinth., I, 19-25. Cf. op. cit., II, 5 y 8. Ad Coloss., II, 8. Esos textos han declarado seguir todos los adversarios cristianos de la filosofía, de los cuales Tertuliano encarna el tipo a la perfección: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de Porticu Salimonis est (cf. Act. I, 12, Sap., I, 1) qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus». TERTULIANO, De prae script, haereticorum, VII.

[2] C. TOUSSAINT, Êpîtres de saint Paul. París, G. Beauchesne, 1910, t. I, p. 253.

[3] JUSTINO, Dialogue avec Tryphon, II, 6; trad. G. ARCHAMBAULT. París, Picard, 1909, pp. 11-12.

[4] Op. cit., VII, p. 37.

[5] JUSTINO, Dialogue avec Tryphon, II, 6; trad. G. ARCHAMBAULT. París, Picard, 1909, pp. 11-12. Esta reivindicación del título de filósofo por un cristiano es un hecho aislado en la antigüedad. En el texto del cual se ha tomado el epígrafe de este trabajo, Atenágoras define claramente el derecho de los cristianos a proponer una explicación filosófica del universo, elaborada por la razón bajo la conducta de la revelación: «Puesto que casi todos, aunque sea a pesar suyo, reconocen la existencia de una realidad divina cuando llegan a los principios del universo, ¿por qué ha de tener esa gente el derecho de decir y escribir impunemente sobre lo divino lo que les parezca, mientras que una ley nos prohibe demostrar por medio de argumentos y razonamientos verdaderos que existe un Dios, cosa que nosotros sabemos tanto por la razón como por la fe? Porque los poetas y los filósofos, en esta como en otras cosas, animados por el soplo de Dios, han intentado por vía de conjetura y no siguiendo cada cual sino su alma, si no les sería posible descubrir y concebir la verdad. Pero no han

encontrado en ellos de qué aprehender su objeto, pues no pensaban tener que instruirse acerca de Dios con respecto a Dios, sino cada cual acerca de sí mismo. Por eso han llegado todos a conclusiones diferentes sobre Dios, la materia, las ideas y el universo. Nosotros, al contrario, ya se trate de lo que sabemos o de lo que creemos, ponemos por testigos a los Profetas que, inspirados por el Espíritu, se pronunciaron sobre Dios y lo que se refiere a Dios». Atenágoras, Legatio pro Christianis, VII. El método que declara seguir es lo que él llama claramente cbv λογισμόν ήμών τής χίστβως (op. cit., VIII). La fecha de este escrito es 177. La iluminación de la razón por la revelación es igualmente invocada, respecto de la creación y de la unidad de Dios, por Ireneo, Adversus Haer eses, I, 3, 6, y II, 27, 2. En cuanto a Clemente de Alejandría (150-215), su concepción de la gnosis cristiana se basa en la idea de que la filosofía es cosa buena en sí y necesaria (Stromates, I, 1, y I, 18, donde lucha contra cristianos enemigos de la filosofía); pero la filosofía griega, especie de revelación incompleta fundada en la razón, debe ser completada por la revelación. Hay dos Antiguos Testamentos: la Biblia y la filosofía griega (Stromates, VI, 42, 44, 106), y uno Nuevo que, como un manantial, arrastra en su curso aguas que vienen de más lejos (Stromates, I, 5). Según otra imagen, la fe se injerta en el árbol de la filosofía y, cuando el injerto es perfecto, el brote de la fe se substituye al del árbol, crece en él, vive en él y le hace dar frutos (Stromates, VI, 15). La sabiduría cristiana, según Clemente, nace, pues, del injerto de la fe en la razón. Teófilo de Antioquía, Ad Autolycum, II, 33, opone los errores de los filósofos a las certidumbres que los cristianos han recibido del Espíritu Santo en cuanto a la unidad de Dios y la creación (cf. op. cit., II, 4; II, 12; III, 2; III, 9).

[6] La misma idea se halla en el Libro de la Sabiduría, XIII, 1, y será citada por León XIII en la Encíclica Aeterni patris.

[7] JUSTINO, IIe Apologie, cap. XIII. París, Picard, 1904, p. 177. Para el fundamento de la doctrina véase Ie Apologie, cap. XLVI, pp. 94-97. Cf.: «Quisquis bonus verusque Christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit veritatem». San AGUSTÍN, De doctr. Christiana, II, 18, 28; Patr. lat., t. 34, col. 49.

[8] JUSTINO, IIe Apologie, cap. X, p. 169, y cap. XIII, pp. 177-179. Pueden confrontarse esas declaraciones de Justino con la fórmula de san Ambrosio, varias veces citada por santo Tomás de Aquino: «Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto ets»; cf. P. ROUSSELOT, L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin, 2.ª ed. París, G. Beauchesne, 1924, p. 228. Hay en eso un

rasgo constante del espíritu cristiano, que escapa a muchos de sus intérpretes y cuyo desconocimiento ha causado más de una equivocación. Debido a ello es particularmente difícil comprender los vínculos profundos del Renacimiento con el cristianismo medieval y antiguo. Se ha considerado como prueba manifiesta del paganismo de Erasmo su famosa exclamación: «San Sócrates, ruega por nosotros». Sin embargo, si es verdad que Sócrates fue cristiano y condenado a muerte por instigación del demonio a causa de su participación en el Verbo, ¿no fue un mártir? Y si fue mártir, ¿no es un santo? Se hallarán curiosos ejemplos de los estragos causados en la historia por ese olvido de las verdaderas tradiciones cristianas en el libro de J. B. PINEAU

,

Érasme, sa pensée religieuse. París, 1923. Haciendo constantemente decir a Erasmo lo que este no ha dicho, ese historiador no siempre comprende lo que Erasmo dice. La fórmula de Erasmo: «Christi esse puta quidquid usquam veri offenderis» (op. cit., p. 116), no tiene nada que no sea tradicional. Decir que «fortassis latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur» (p. 269), sería para Justino timidez, no atrevimiento. No se trata de negar que el humanismo de Erasmo tenga un carácter nuevo, pero habría que conocer el antiguo para saber en qué es nuevo el suyo. También sería menester no interpretar sus textos a contrapelo. J. B. Pineau hace decir a Erasmo, refiriéndose al Cristo: «Pero, ¿qué nos enseña que no se encuentre equivalentemente en los filósofos?» (op. cit., p. 117), esto para introducir un texto de Erasmo que quiere decir: «La autoridad de los filósofos tiene poco peso, a menos que todo lo que digan, a pesar de que lo hagan con términos diferentes, esté prescripto por las santas Letras» (ibid., nota 96). Es, pues, exactamente lo contrario de la idea que se le atribuye. Tales métodos no están hechos para aclarar la historia.

[9] P. ALFARIC, L’évolution intellectuelle de saint Augustin. París, E. Nourry, 1918.

[10]

TACIANO

,

Adversus Graecos, XXV.

[11] HERMIAS, Gentilium philosophorum irrisio, II-X. Nótese que Hermias toma el título de filósofo.

[12] LACTANCIO, Institutiones, VII, 7, 7. Cf. VII, 7, 4: «Quod si extitisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis... Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest; verum autem scire non nisi ejus est qui sit doctus a Deo».

[13] Se ha sostenido que «el cristianismo, en sus comienzos, no es nada especulativo; es un esfuerzo de ayuda mutua a la vez espiritual y material en las comunidades» (É. BRÉHIER, Histoire de la philosophie, t. I, p. 493). Sin embargo, no hay necesidad de considerarlo «luego de transcurridos muchos siglos» para dudar de la verdad de esta aserción. La conversión de Justino, según el Diálogo con Trifón, se plantea abiertamente en el plano de la filosofía. Pero sobre todo es interesante observar que, desde fines del siglo II, lo que se les reprocha a los cristianos es la pretensión de tener conocimientos filosóficos que no habrían tenido los griegos. Esos ignorantes presumen de que saben más que Platón y Aristóteles. De modo que esas antiguas comunidades cristianas no solo se atribuyeron una interpretación nueva del mundo, sino que se les reprochó por ello. Citemos, según una de las “hermosas infieles” de Perraut d’Ablancourt, esa reivindicación de los derechos de la razón que se halla en M. FELIX, Octavius (fines del siglo II): «Ahora bien: así como no puede sufrir (se. Cecilio, el pagano) que gentes sin letras y pobres ignorantes, como él nos llama, disputen de las cosas divinas, es menester que sepa que todos los hombres han nacido razonables, sin distinción de edad, de calidad, ni de sexo, y que no deben su sabiduría a la fortuna, sino a la naturaleza; que aun los filósofos y los otros descubridores de las artes y de las ciencias fueron considerados como hez del pueblo y unos ignorantes, antes de que hicieran aparecer su espíritu en sus obras; tanto es cierto que los ricos, idólatras de sus tesoros, consideran más el oro que el cielo, y que son pobres como nosotros los que han descubierto la sabiduría, y que la han mostrado a los demás» (París, 1677, pp. 56-57). Hay en eso una especie de reivindicación de la democracia en filosofía y de apelación a la universalidad de la razón que muestra que, en aquellas comunidades cristianas, el espíritu especulativo era intensamente vivo. La pretensión, insoportable para los filósofos, de que una humilde vetula supiera del mundo más que Platón y Aristóteles, no ha hecho sino expresarse de nuevo con san Francisco de Asís y sus discípulos; es parte integrante de la tradición cristiana. El título del perdido tratado de Hipólito (muerto hacia 236-237): Contra los griegos y Platón, o del

Universo, parece indicar también que este obispo romano no se desinteresaba de la especulación.

[14] MAINE DE BIRAN, Sa vie et ses pensées, publicada por E. NAVILLE. París, 1857, p. 405. Entre el siglo XIX y la Edad Media, colocaríamos naturalmente a Malebranche, que es una mina inagotable de textos de ese género. Véanse sobre ese punto los excelentes análisis de H. GOUHIER, La vocation de Malebranche. París, J. Vrin, 1926, pp. 129-156.

[15] Sap VII, 7, citado por MAINE DE BIRAN, op. cit., p. 385.

[16] San ANSELMO, De fide Trinitatis, Praef.; Pair. lat. t. 158, col. 61.

[17] De nada sirve objetar que una razón que va a remolque de una fe se ciega voluntariamente y que es demasiado fácil darse la ilusión de probar lo que se cree. Si las demostraciones del creyente no convencen al incrédulo, aquel no se creerá autorizado a apelar, para convencer a su adversario, a una fe que este adversario no acepta. Lo más que el creyente podrá hacer, en lo que le respecta, será investigar si no habrá sido víctima de una evidencia ilusoria y criticarse severamente. Por otra parte, en lo que se refiere a su adversario, no podrá por menos que desearle la gracia de la fe, con la iluminación que de ello resulta para la inteligencia. Este punto no puede, honestamente, ser dejado en la sombra. El problema de la filosofía cristiana no se limita al de su constitución, abarca el de su intelección una vez que se ha constituido. La paradoja contemporánea de una filosofía cristiana evidente para sus defensores y carente de valor para sus adversarios no implica necesariamente que sus defensores estén equivocados, a causa de su fe, sobre el valor racional de sus conclusiones; y puede explicarse por el hecho de que la ausencia de fe en sus adversarios les vuelve opacas las verdades que, de otro modo, serían para ellos transparentes. Esto, claro está, no autoriza de ningún modo al filósofo cristiano a argumentar en nombre de su fe, pero le invita a redoblar su esfuerzo racional hasta que la luz que de ello resulta invite a otros espíritus a informarse de su fuente para, a su vez, beber en ella.

[18] Véase, en BIBLIOGRAFÍA, la tesis del P. M.-D. CHENU, en Bulletin thomiste, 1928, p. 244. Cf. las observaciones tan justamente equilibradas de J. MARITAIN, De la sagesse augustinienne, en Revue de Philosophie (XXX), 1930, pp. 739-741; las suscribimos enteramente.

[19] La historia de la filosofía cristiana no se confunde, pues, con la de la

influencia ejercida por el cristianismo sobre la filosofía; A. Comte ha sufrido la influencia del cristianismo, y sin embargo su positivismo no es una filantropía cristiana.

[20] Sobre san Agustín, cf. E. GILSON, Introduction à Vétude de saint Augustin. París, J. Vrin, 1929, p. 151 y sig. Sobre san Bernardo, In Cant. Cant., Sermo XXXVI, art. 2-3; Patr. lat., t. 183, col. 967.

[21] San AGUSTÍN, Soliloq., II, 1, 1. Cf. «Cujus (philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo». De ordine, II, 18, 47. San Bernardo sigue la tradición agustiniana en su sermón In Cant. Cantic., XXXVII, 1; Patr. lat., t. 183, col. 971-974. Uno de los más característicos textos de san Agustín sobre esta restricción voluntaria de la zona de interés del pensador cristiano se halla en Enchiridion, IX, 3; Patr. lat., t. 40, col. 235-236.

[22] Sobre ese punto, véase E. GILSON, La philosophie de saint Bonaventure. París, J. Vrin, 1924, pp. 116-117. Aun el asentimiento de la fe a verdades indemostrables por la razón puede ayudar al filósofo como tal. El dogma revelado unifica el conocimiento racional y le da acabamiento, algo así como en Kant las ideas de la razón unifican los conceptos del entendimiento, o más bien como, en Platón, el mito completa y da remate a la filosofía. Y puesto que la fe es una certeza absoluta en su orden, la unidad del pensamiento en el filósofo cristiano es mucho más perfecta de cuanto lo es en Platón o en Kant. En ese sentido es verdad decir con los Padres, y repetir con el racionalista Tomás de Aquino, que la teología es superior en dignidad a la filosofía, que no es sino la sirviente: Sum. theol., I, 1, 5, ad 2.

[23] Véase el notable estudio del P. SYNAVE, La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin, en Mélanges Mandonnet. París, J. Vrin, 1930, t. I, pp. 327-365. Nos conformamos con remitirnos a ese trabajo, porque nos parece difícil agregarle algo; pero los textos y las conclusiones merecen ser estudiados con detenimiento. Santo Tomás dice que «veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum adjunctione multorum errorum, homini proveniret». Sum. theol., I, 1, 1 (cf. IIa IIae, 11, 4). En la cita (p. 330) del texto del Comp. Theologiae, cap. XXXVI, se restablecerá el vocablo vix que ha caído por descuido, pues tiene su importancia. Santo Tomás se pregunta entonces qué han descubierto los filósofos griegos de lo que se puede saber de Dios por la razón natural, es decir, su existencia y sus atributos, y contesta: «Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a

pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint. Et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt». Comp. theolog., cap. XXXVI. Ese vix recuerda el de Cont. Gentes, I, 4: «...vix post longum tempus pertingerent...». Es cierto que en este último texto se da en cierto modo accidental, porque la idea central del párrafo se refiere a la longitud del tiempo necesario para adquirir la verdad, más bien que a la dificultad intrínseca de la empresa; sin duda se debe a eso que, en su comentario clásico del Cont. Gentiles, Silvestre de Ferrara no dice nada de él. Sin embargo, aun en ese texto parece difícil traducir vix por tantum. Decir que la razón no alcanzaría la verdad sino después de largo tiempo solamente, no equivale a decir: a lo sumo o apenas la alcanzaría, aun después de largo tiempo. Agregaremos que resulta de la encuesta llevada a cabo por el P. Synave sobre las fuentes de la doctrina, que la aportación personal de santo Tomás, lo que él agrega a Maimónides en particular en su investigación sobre los riesgos de error en filosofía, es el cum adjunctione multorum errorum (art. cit. p. 351). Este "hallazgo" de santo Tomás es la metodología clásica de la filosofía cristiana que continúa.

[24] Santo TOMÁS de AQUINO, In Boeth. de Trinitate, III, 1, Resp., Cum igitur finis humanae.

[25] «Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem». TOMÁS de AQUINO, De veritate, XIV, 10, Resp. Sobre ese texto y el otro al que se remite en la nota precedente, véase el comentario del P. SYNAVE, art. cit., p. 334 y sig.

[26] Ni qué decir tiene que se podría hacer fácilmente una colección de textos más severos que los de santo Tomás en lo referente a los recursos naturales de la razón. Sobre san Buenaventura véase La philosophie de saint Bonaventure; cap. II: La critique de la philosophie naturelle. El protagonista de la ciencia experimental en la Edad Media, Rogerio Bacon, es aún más severo cuando la ocasión se presenta. Para él la ciencia entera ha sido revelada a los hombres por Dios; hallar la verdad, es encontrar una revelación original hoy perdida; por eso, sin la fe, toda la sabiduría filosófica es impotente: «... nos credimus quod omnis sapientia inutilis est nisi reguletur per fidem Christi...». R. BACON, Opera

inedita, ed. I. S. Brewer. Opus tertium, XV, p. 53. Cf. «ut ostendam quod philosophia inutilis sit et vana, nisi prout ad sapientiam Dei elevatur…». Op. cit., XXIV, p. 82 (nótese, por otra parte, que declara haber querido probar esta tesis por orden del papa). «Sed videmus ipsum vulgus humani generis fere in omnibus errare, non solum in sacra sapientia, sed in philosophia...». Compend. studii, 3.ª ed., p. 415. En Duns Escoto se recogería sin trabajo una lista bastante larga de verdades filosóficas que han escapado a los filósofos y se les escaparían todavía sin el auxilio de la fe: el fundamento de esos errores es la ignorancia de ellos sobre el fin sobrenatural del hombre: «Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; ergo necessaria est sibi de hoc tradi aliqua cognitio supernaturalis». Op. Oxon., Prol., qu. 1, art. 2; ed. Quaracchi, n. 7, t. I, p. 7. Ni siquiera se sabe claramente sin la fe que el ser en cuanto ser es el objeto primero del intelecto (ibid., n. 11, p. 12) ni su distinción radical de los demás seres (ibid., n. 13, pp. 14-15). La filosofía medieval clásica se ha mantenido así entre el racionalismo puro de los averroístas y el fideísmo de Ockham, quien desespera casi completamente del poder metafísico de la razón. Las consecuencias extremas de ese fideísmo se observan en los escépticos del siglo XIV; véase, por ejemplo, P. VIGNAUX, Nicolas d'Autrecourt, en el Diet, de théologie catholique, t. XI, col. 561-587.

III.

EL SER Y SU NECESIDAD

SI NOS PREGUNTÁRAMOS QUIÉN FUE el más severo juez de la Edad Media y de su cultura, con toda seguridad que uno de aquellos en quienes ha de ser natural pensar sería Condorcet. Sin embargo, aun este irreconciliable adversario de los sacerdotes ha reconocido que su obra filosófica no careció completamente de méritos. En el cuadro que Condorcet traza de la séptima época de los progresos del espíritu humano se leen estas declaraciones, bastante notables para quienquiera tenga en cuenta su odio vivaz contra toda religión establecida: «Debemos a esos escolásticos nociones más precisas sobre las ideas que podemos formarnos del Ser supremo y de sus atributos; sobre la distinción entre la causa primera y el universo al que se supone gobernar; sobre la del espíritu y de la materia; sobre los diferentes sentidos que se pueden aplicar al vocablo libertad; sobre lo que se entiende por la creación; sobre la manera de distinguir entre ellas las diversas operaciones del espíritu humano y de clasificar las ideas que este se forma de los objetos reales y de sus propiedades»[1]. En suma: dejando a un lado el mal humor, Condorcet reconoce que los escolásticos han precisado todas las nociones esenciales de la metafísica y de la epistemología; es un homenaje bastante hermoso, que sería fácil transformar en una decidida apología. Por ahora contentémonos con examinar lo que el pensamiento cristiano ha hecho de la idea de Dios, clave de bóveda de toda la metafísica.

Al emplear la expresión, por lo demás imprecisa, de Ser supremo, Condorcet no hace sino hablar la lengua de su tiempo; pero ese lenguaje mismo no hace sino condensar en dos palabras un trabajo secular de reflexión sobre la enseñanza del cristianismo. Hablar de un ser supremo, en el sentido propio de los términos, es en primer lugar admitir que solo hay un ser que merece verdaderamente el nombre de Dios, y es admitir además que el nombre propio de ese Dios es el Ser, de modo que ese nombre pertenece a ese ser único en un sentido que solo a él conviene. ¿Puede decirse que el monoteísmo haya sido transmitido a los pensadores cristianos por la tradición helénica?

No es muy fácil saber hasta dónde los griegos adelantaron en esa dirección, y los

historiadores no siempre se entienden cuando se trata de decidirlo. Sin embargo, puede observarse primeramente que donde el monoteísmo obtuvo un franco reconocimiento, es decir, en el mundo cristiano, inmediatamente ocupó un puesto central y se impuso como el principio de los principios. La naturaleza misma de esta noción lo exige, pues si hay un Dios y si no hay más que uno, todo lo demás deberá referirse siempre a él. Ahora bien: no vemos ningún sistema filosófico griego que haya reservado el nombre de Dios a un ser único y suspendiera a la idea de ese Dios el sistema entero del universo. Es poco probable, pues, a priori, que la especulación helénica consiguiera verdaderamente apoderarse de lo que, no pudiendo ser por esencia sino un principio, el principio, nunca desempeñó en ella ese papel de principio. Veamos si los hechos confirman esta suposición.

Cuando nos atenemos a las evidencias más inmediatas, comprobamos que si bien los poetas y pensadores griegos llevaron con éxito su lucha contra el antropomorfismo en materia de teología natural, nunca eliminaron ni siquiera pensaron en eliminar el politeísmo. Jenófanes enseña que hay un dios muy grande, pero eso significa solo que es supremo entre los dioses y los hombres[2]; ni Empédocles, ni Filolao van más allá, y en cuanto a Plutarco, de sobra sabemos que la pluralidad de dioses es uno de sus dogmas[3]. Al parecer, el pensamiento griego jamás consiguió sobrepasar ese nivel, pues ni siquiera tuvo éxito en las teologías naturales de Platón y de Aristóteles.

Si nos atenemos al problema preciso que aquí se trata de resolver, sin confundirlo con otros más o menos estrechamente emparentados, la respuesta no puede ser dudosa. La cuestión no está en saber si la doctrina de Platón transmitió a la especulación cristiana elementos importantes y numerosos, que más tarde ayudaron a elucidar la noción filosófica del Dios cristiano, que es lo que ha ocurrido principalmente con la Idea del Bien, tal cual está descrita en La República; el problema es otro, pues solo se trata de saber qué es lo que Platón piensa de Dios y si admite o no la pluralidad de los dioses. Ahora bien: la noción de Dios está muy lejos de corresponder en él al tipo superior y perfecto de la existencia, y a eso se debe que la divinidad pertenecía a una clase de seres múltiples, aun quizá a todo ser, sea cual fuere, en la medida exacta en que es. El Timeo (28 G) representa un esfuerzo considerable por elevarse a la noción de un dios que sea causa y padre del universo; pero ese dios mismo, por grande que sea, no solo está en concurrencia con el orden inteligible de las Ideas, sino que es además comparable a todos los miembros de la vasta familia de los dioses platónicos. No elimina a los dioses siderales de que es autor (Timeo, 41 A-C), ni

siquiera el carácter divino del mundo al que da forma; primero entre esos dioses, sigue siendo uno de ellos, y si ha podido decirse que en virtud de su primacía el Demiurgo del Timeo es «casi análogo al Dios cristiano»[4], debemos agregar inmediatamente que en esas materias no puede ser cuestión de matices; o no hay más que un Dios, o hay varios, y un dios "casi análogo" al Dios cristiano no es el Dios cristiano.

Lo mismo sucede en lo que respecta a Aristóteles; y la afirmación no debe sorprendemos, porque el cristianismo ha penetrado tanto en la historia de la filosofía como en la filosofía misma. Ciertos pormenores de la vida de Aristóteles debieran, sin embargo, llamar la atención sobre este aspecto de su doctrina. El hombre que dispuso por testamento que la imagen de su madre fuera consagrada a Deméter y que se erigieran en Estagira, como él lo había prometido a los dioses, dos estatuas de mármol altas de cuatro codos, una a Zeus Sóter y la otra a Atenea Soteira[5], ciertamente jamás salió de los cuadros del politeísmo tradicional. Aquí también, obsérvese bien, la cuestión no está en saber si Aristóteles contribuyó en gran parte o no a preparar la noción filosófica del Dios cristiano. Lo sorprendente, al contrario, es que luego de ir tan lejos por la buena vía, no la siguiera hasta el cabo; pero es un hecho, y como tal lo consigno, que se detuvo en camino.

Cuando hablamos del dios de Aristóteles para compararlo al Dios cristiano, entendemos hablar del motor inmóvil, separado, acto puro, pensamiento del pensamiento, descrito por él en un texto célebre de la Física (VIH, 6). Más tarde hemos de volver sobre el sentido que conviene atribuirle. Por ahora solo se trata de recordar que el primer motor inmóvil está muy lejos de ocupar en el mundo de Aristóteles el lugar único reservado al Dios de la Biblia en el mundo judeo-cristiano. Volviendo al problema de la causa de los movimientos en la Metafísica (XII, 8), Aristóteles comienza evocando el recuerdo de las conclusiones anteriormente establecidas por la Física: «Según lo que se ha dicho, está claro que hay una substancia eterna, inmóvil y separada de las cosas sensibles. Se ha mostrado igualmente que esta substancia no puede tener ninguna extensión, pero que es impasible e inmutable, puesto que todas las demás especies de cambio son imposibles sin cambio de lugar. Se ve, pues, claramente, por qué el primer motor posee esos atributos». Nada mejor, al parecer. Una substancia inmaterial, separada, eterna, inmóvil, ¿no es ese exactamente el Dios del cristianismo? Quizá; pero leamos la frase siguiente: «No debemos descuidar la cuestión de saber si conviene suponer una substancia de ese género, o más de una, y, en la segunda hipótesis, cuántas hay». Luego de eso empieza sus cálculos para

establecer, por razones astronómicas, que ha de haber, bajo el primer motor, cuarenta y nueve, o quizá hasta cincuenta y cinco motores todos separados, eternos e inmóviles. Así, aun cuando el primer motor inmóvil sea el único en ser primero, no es el único en ser un motor inmóvil, es decir, una divinidad. Aunque solo hubiese dos, ya sería bastante para probar que, «a pesar de la supremacía del Pensamiento primero, el politeísmo todavía impregna profundamente el espíritu del Filósofo»[6]. En una palabra: aun considerado en sus más eminentes representantes, el pensamiento griego no alcanzó esa verdad esencial que entrega de un solo golpe y sin sombra de prueba la sentencia de la Biblia: «Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est» (Deut., VI, 4).

Podría muy bien ocurrir que estas palabras no hayan tenido inmediatamente, en el espíritu de quienes las oían, el sentido pleno y neto que ofrecen hoy a un filósofo cristiano. El pueblo de Israel quizá no haya alcanzado sino progresivamente la clara conciencia del monoteísmo y de su verdad profunda[7]; empero, lo que no deja lugar a ninguna duda es que, si hubo algún progreso del pensamiento judío sobre ese punto, ese progreso estaba terminado desde hacía mucho cuando el cristianismo heredó la Biblia. A quien le pregunta cuál es el mayor mandamiento de la Ley, Jesús responde inmediatamente por la afirmación fundamental del monoteísmo bíblico, como si todo lo demás siguiera de ahí: «El primero de todos los mandamientos es este: Escucha, Israel; el Señor tu Dios es el Dios único» (Marcos, XII, 29). Ahora bien: ese Credo in unum Deum de los cristianos, artículo primero de su fe, apareció al mismo tiempo como una evidencia racional irrefragable. Que, si hay un Dios, ese Dios es único, he ahí lo que a partir del siglo XVII nadie se tomará siquiera el trabajo de demostrar, como si se tratase de un principio inmediatamente evidente. Sin embargo, los griegos no pensaron en ello. Lo que los Padres jamás dejaron de afirmar como una creencia fundamental, porque Dios mismo se lo dijo, es una de esas verdades racionales, y la primera de todas en importancia, que no han entrado en la filosofía por el conducto de la razón. Quizá lograríamos hacer comprender mejor la naturaleza de ese fenómeno, cuya influencia sobre el desarrollo de la especulación filosófica fue decisiva, si uniéramos el problema de la esencia de Dios al de su unicidad.

Las dos cuestiones son, en efecto, conexas. Si los filósofos griegos nunca saben exactamente cuántos dioses hay, es porque no tienen de Dios esa idea precisa que hace imposible admitir más de uno. Los mejores de ellos se libran, por un esfuerzo admirable, del materialismo que el politeísmo griego acarreaba consigo; hasta los vemos jerarquizar a los dioses y subordinar los de la fábula a dioses

metafísicos, que a su vez se ordenan bajo un dios supremo; pero ¿por qué no le reservan a ese dios supremo la divinidad en propiedad y de modo exclusivo? La respuesta a esa pregunta hay que buscarla en el concepto que se forman de su esencia.

Verdad es que la interpretación de la teología natural de Platón plantea problemas difíciles. Excelentes helenistas, y que al mismo tiempo son filósofos, han sostenido con energía que el platonismo se elevó a una idea de Dios prácticamente indiscernible de la del cristianismo. Según el más firme defensor de esta tesis, el verdadero pensamiento de Platón es que «el grado de divinidad es proporcional al grado de ser; el ser más divino es, pues, el ser más ser; luego el ser más ser es el Ser universal o el Todo del ser». Después de eso, ¿cómo no comprender que τδχαντελώςον en Platón, es el ser universal, es decir, Dios, ese mismo Dios del que Fenelón dirá en su Tratado de la existencia de Dios (II, 52) que encierra en sí «la plenitud y la totalidad del ser», y del que Malebranche, en su Investigación de la Verdad (IV, 11), dirá que su idea es «la idea del ser en general, del ser sin restricción, del ser infinito»?

Nada más literalmente exacto que establecer semejante relación de textos; pero tampoco hay nada más engañoso. El χαντελώς δν de El sofista (248 E), es, en efecto, la totalidad del ser en lo que tiene de inteligible y, por consiguiente, de real; empero lo que quiere significar, es la negativa de seguir a Parménides de Elea en su esfuerzo por negar la realidad del movimiento, del devenir y de la vida. En ese sentido, es muy cierto decir que Platón restituye al ser todo lo que, al poseer un grado cualquiera de inteligibilidad, posee un grado cualquiera de realidad[8]. Pero desde luego Platón ni siquiera nos dice que su “ser universal” sea Dios[9]; y aun suponiendo que se le identifique a Dios, a pesar del silencio de Platón sobre ese punto, todo lo que se puede extraer de esa fórmula es que el dios platónico reúne en sí la totalidad de lo divino como reúne en sí la totalidad del ser. Basta relacionar los dos pensamientos que estamos comparando para ver estallar una profunda divergencia de sentido bajo la comunidad de las fórmulas. Según Platón, «el grado de divinidad es proporcional al grado de ser»; pero no hay grado de divinidad para un cristiano, pues solo Dios la posee. Para Platón, agrégase, «el ser más divino es el ser más ser»; pero, para un cristiano, no puede haber seres más o menos divinos sino por analogía o metáfora; propiamente hablando, no hay más que un Dios, que es el Ser, y seres, que no son Dios. Lo que separa radicalmente a las dos tradiciones es que en Platón no encontramos acepción del vocablo ser que esté reservada propia y exclusivamente a Dios. Por eso a la divinidad se la halla en él siempre en su grado supremo, pero no como

un privilegio único; lo divino se encuentra en todo donde está el ser, porque no hay ser que reivindique la plenitud y el privilegio de la divinidad.

Por lo demás, esa es la causa oculta de las dificultades con que tropiezan los intérpretes de Platón, en sus esfuerzos por acercar al Dios cristiano su noción de lo divino. Se han gastado tesoros de ingeniosidad en esa empresa[10]. Unas veces identifican al Demiurgo del Timeo con la idea del Bien de La República, lo cual solo conduce a hacer de ese Demiurgo el Bien y no el Ser[11], cosa que, por lo demás, el mismo Platón nunca hizo[12]. Otras veces quieren reunir en un ser único, que no existe en Platón, la suma de la divinidad, y entonces ya no se sabe qué hacer con esa divinidad difusa que se encuentra por doquier en los seres, más particularmente en las Ideas, como si, en esta doctrina, los dioses no fuesen lo más divino que hay. Pero una dificultad del mismo género espera a los intérpretes de Aristóteles y es la que ahora conviene examinar. ¿Ha tenido éxito este en la difícil operación que consiste en dar cabida, en los cuadros del politeísmo griego, al Ser único del Dios cristiano?

Ciertamente, no faltan textos para apoyar una respuesta afirmativa a esta pregunta. ¿No habla Aristóteles de una esencia soberanamente real, trascendente al orden de las cosas físicas, situada por consiguiente más allá de la naturaleza, y que sería Dios? Parece, pues, que aquí hemos de hallamos verdaderamente ante una teología natural cuyo objeto propio sería, como él mismo lo dice, el “ser en cuanto ser” Metaf., I, i, 1003 a 31), el ser por excelencia (A², 2, 994 b 18), la substancia siempre en acto y necesaria (A, 1071 b 19 y 1072b 10), en fin, ese Dios que santo Tomás encontrará tan fácilmente en las fórmulas de Aristóteles sin tener jamás que modificarlas en nada. Y, ciertamente, si en las fórmulas de Aristóteles no se hallase nada del Dios cristiano, santo Tomás nunca lo hubiese encontrado. Pudiera decirse que en cierto sentido es difícil acercársele más sin alcanzarlo; pero no es una razón suficiente para decir que lo alcanza. La verdad es que Aristóteles ha comprendido netamente que Dios es, entre todos los seres, el que merece por excelencia el nombre de ser; pero su politeísmo le impedía concebir lo divino como algo más que el atributo de una clase de seres. En él ya no se puede decir, como en Platón, que todo lo que es es divino, pues reserva la divinidad al orden de lo necesario y de la actualidad pura; pero, si su Primer Motor inmóvil es el más divino y el más ser de los seres, entonces sigue siendo uno de los “seres en cuanto seres”. Nunca se dará el caso que su teología natural deje de tener por objeto propio una pluralidad de seres divinos; y eso bastaría para distinguirla radicalmente de la teología natural cristiana. En él, el ser necesario es siempre un colectivo; en los Cristianos, es siempre un singular[13].

Y vayamos más allá todavía. Aun cuando se concediera, contra todos los textos, que el ser de Aristóteles en cuanto ser es un ser único, aún quedaría que ese ser no sería nada más que el acto puro del pensamiento que se piensa. Sería todo eso, pero nada más que eso, y, por lo demás, ese es el motivo por el cual los atributos del Dios de Aristóteles se limitan estrictamente a los del pensamiento. En buena doctrina aristotélica, el primer nombre de Dios es pensamiento y el ser puro se reduce al pensamiento puro; en buena doctrina cristiana, el primer nombre de Dios es el ser. Y porque no se le puede rehusar al Ser ni el pensamiento, ni la voluntad, ni la potencia, es por lo que los atributos del Dios cristiano excederán en cualquier sentido a los del dios de Aristóteles. No se alcanza la noción cristiana del Ser mientras se levantan estatuas a Zeus y a Deméter.

En presencia de esos laboriosos tanteos del pensamiento filosófico, ¡cuán directa parece en su método y sorprendente en sus resultados la vía seguida por la revelación bíblica!

Para saber qué es Dios, es a Dios mismo a quien Moisés se dirige. Queriendo conocer su nombre, se lo pregunta, y esta es la contestación: Ego sum qui sum. Ait: sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos (Éxodo, III, 14). Aquí también, ni una palabra de metafísica, pero Dios ha hablado, la causa se entiende, y el Éxodo es el que sienta el principio del cual quedará suspendida en lo sucesivo toda la filosofía religiosa. A partir de ese momento queda entendido de una vez por todas que el ser es el nombre propio de Dios y que, según la palabra de san Efrén repetida más tarde por san Buenaventura, ese nombre designa su esencia misma[14]. Ahora bien: es decir que el vocablo ser designa la esencia de Dios y que Dios es el único de quien esa palabra designa la esencia, es decir que en Dios la esencia es idéntica a la existencia y que es el único en quien la esencia y la existencia sean idénticas. Por eso, refiriéndose expresamente al texto del Éxodo, santo Tomás de Aquino declarará que entre todos los nombres divinos hay uno que es eminentemente propio de Dios, y este es Qui est, justamente porque no significa nada más que el ser mismo: non enim significat forman aliquam, sed ipsum esse[15]. Principio de inagotable fecundidad metafísica del que todos los estudios que seguirán no harán sino considerar las consecuencias. No hay más que un Dios y ese Dios es el ser: tal es la piedra angular de toda la filosofía cristiana, y no fue Platón, no fue Aristóteles, fue Moisés quien la sentó.

Para darse cuenta de su importancia, la vía más corta es quizá la de leer las primeras líneas del De primo rerum omnium principio de Duns Escoto: «Señor,

Dios nuestro, cuando Moisés te preguntó, como al Doctor muy verídico, qué nombre te habría de dar delante de los hijos de Israel; sabiendo lo que de Ti puede concebir el entendimiento de los mortales y develándole tu bendito nombre, le respondiste: Ego sum qui sum: eres, pues, el Ser verdadero; eres el Ser total. Eso lo creo; pero eso es también, si me fuera posible, lo que yo quisiera saber. Ayúdame, Señor, a buscar qué conocimiento del verdadero ser que eres alcanzará mi razón natural, empezando por el ser que tú mismo te has atribuido»[16]. Nadie puede superar la plenitud de semejante texto, puesto que nos entrega a un tiempo el método de la filosofía cristiana y la verdad primera de la que todas las demás derivan. Aplicando el principio agustiniano y anselmiano del Credo ut intelligam, Duns Escoto coloca en el comienzo de su especulación metafísica un acto de fe en la verdad de la palabra divina; como Atenágoras, es al lado de Dios donde quiere instruirse respecto de Dios. No se invoca a ningún filósofo como intermediario entre la razón y el supremo Maestro; pero inmediatamente después de la fe empieza la filosofía. El que cree que Dios es el ser ve en seguida por la razón que no puede ser sino el ser total y el ser verdadero. Veamos, a nuestra vez, cómo esas circunstancias están implicadas en ese principio.

Cuando Dios dice que es el ser, si lo que él dice tiene para nosotros un sentido racional cualquiera, estriba en primer lugar en que el nombre que se ha dado significa el acto puro de existir. Ahora bien: ese acto puro excluye a priori todo no-ser. Así como el no-ser no posee absolutamente nada del ser ni de sus condiciones, así también el Ser no está afectado de ningún no-ser, ni actualmente, ni virtualmente, ni en sí, ni desde nuestro punto de vista[17]. Aun cuando lleve en nuestro lenguaje el mismo nombre que el más general y el más abstracto de nuestros conceptos, la idea del Ser significa, pues, algo radicalmente diferente. Puede ocurrir, y este es un punto sobre el que pronto volveremos, que nuestra aptitud para concebir el ser abstracto no deje de tener conexión con la relación ontológica que nos suspende a Dios; pero Dios no nos invita a plantearlo como un concepto, ni siquiera como un ser cuyo contenido sería el de un concepto. Más allá de todas las imágenes sensibles y de todas las determinaciones conceptuales, Dios se asienta como el acto absoluto del ser en su pura actualidad. El concepto que de él tenemos, débil análogo de una realidad que le excede por todos lados, no puede enunciarse explícitamente sino en este juicio: el Ser es el Ser, posición absoluta de lo que, estando más allá de todo objeto, contiene en sí la razón suficiente de los objetos. Por eso puede decirse con razón que el exceso mismo de positividad que oculta a nuestros ojos al ser divino es sin embargo la luz que ilumina todo lo demás: ipsa caligo summa est

mentis illuminatio[18].

A partir de ese punto, en efecto, nuestro pensamiento conceptual va a moverse alrededor de la simplicidad divina para imitar su inagotable riqueza por una multiplicidad de interpretaciones complementarias. Mientras tratamos de expresar a Dios tal cual es en sí, no podemos sino repetir con san Agustín el nombre divino que Dios mismo nos ha enseñado: non aliquo modo est, sed est, est[19]. Para ir más lejos, hay que resignarse a enunciar en juicios de los cuales ninguno puede bastarse, qué contenido puede tener para nosotros ese est dos veces afirmado. Ahora bien: parece que la especulación cristiana ha perseguido ese trabajo según dos vías convergentes, una de las cuales nos conduce a asentar a Dios como perfecto, la otra a asentarlo como infinito, su perfección y su infinitud implicándose, por lo demás, recíprocamente como dos aspectos igualmente necesarios del Ser a quien califican.

Considerado desde el primer punto de vista, el ser puro está dotado de una suficiencia absoluta, en virtud de su actualidad misma. La idea de que lo que es el ser por definición pueda recibir cualquier cosa de afuera es contradictoria, pues lo que tuviera que recibir faltaría a su actualidad. Así, decir que Dios es el ser equivale a sentar su aseidad. Aun hay que entenderse sobre el sentido de esta expresión. Dios es por sí en un sentido absoluto, es decir, que a título de Ser goza de completa independencia tanto desde adentro como desde afuera. Así como no extrae su existencia sino de sí, no puede depender en su ser de no sabemos qué esencia interna que tendría en sí el poder de engendrarse en la existencia. Si él es essentia, es porque ese vocablo significa el acto positivo mismo por el cual el Ser es, como si esse pudiera engendrar el participio presente activo essens, de donde derivaríase la essentia[20]. Cuando san Jerónimo dice que Dios es su propio origen y la causa de su propia substancia, no quiere decir, como lo hará Descartes, que Dios se pone en cierto modo en el ser por su omnipotencia como por una causa, sino que no hay que buscar fuera de Dios ninguna causa de la existencia de Dios[21]. Ahora bien: esta aseidad completa de Dios trae como corolario inmediato su absoluta perfección.

Puesto que, en efecto, Dios es el ser por sí, y puesto que la noción que de él tenemos excluye radicalmente el no-ser con la dependencia que de ellos se deriva, es menester que la plenitud de la existencia se halle en él completamente realizada. Dios es, pues, el ser puro en su estado de completo acabamiento, como puede serlo aquello a lo cual nada puede agregarse ni desde adentro, ni desde afuera. Aún más: no es perfecto de una perfección recibida, sino de una

perfección, si decirse puede, existida, y es por donde la filosofía cristiana se distinguirá siempre del platonismo, por más que se esfuercen en identificarlos. Aun cuando se admitiera que el verdadero dios de Platón es la Idea del Bien, tal como la describe en La República (509 B), no se alcanzaría todavía como término supremo sino un inteligible, fuente de todo el ser, por el hecho de ser fuente de toda inteligibilidad. Ahora bien: la primacía del Bien, tal como la concibió el pensamiento griego, obliga a subordinarle la existencia; en tanto que la primacía del ser, tal como la ha concebido el pensamiento cristiano bajo la inspiración del Éxodo, obliga a subordinarle el bien[22]. La perfección del Dios cristiano es, pues, la que conviene al ser en cuanto ser y que el ser asienta al asentarse; no es porque es perfecto, sino que es perfecto porque es, y justamente esta diferencia fundamental, casi imperceptible en su origen, es la que va a brillar en sus consecuencias, cuando haga salir de la perfección misma de Dios su ausencia total de límites y su infinitud.

Lo que es por sí y no hecho se ofrece, en efecto, al pensamiento como el tipo mismo de lo inmóvil y de lo acabado. El ser divino es necesariamente eterno, puesto que la existencia es su esencia misma; no es menos necesariamente inmutable, puesto que nada podría agregársele o quitársele sin destruir su esencia al mismo tiempo que su perfección; es, en fin, reposo, como un océano de substancia íntegramente presente a sí y para quien la noción misma de acontecimiento estaría desprovista de sentido[23]. Pero al mismo tiempo, porque es del ser de quien Dios es la perfección, no es solo su cumplimiento y acabamiento, es también su expansión absoluta, es decir, la infinidad. En tanto que nos atenemos al primado del bien, la noción de perfección implica la de límite, y por eso los griegos anteriores a la era cristiana nunca concibieron la infinidad sino como una imperfección. Cuando, por el contrario, se asienta la primacía del ser, es bien verdad que nada puede faltar al Ser y que, por consiguiente, es perfecto, pero puesto que desde ese momento se trata de perfección en el orden del ser, las exigencias internas de la noción de bien se subordinan a las de la noción de ser, de la que no es sino un aspecto. La perfección del ser no solo exige todos los acabamientos, excluye todos los límites, engendrando por lo mismo una infinidad positiva que niega toda determinación.

Encarado bajo este aspecto, el Ser divino desafía más que nunca la estrechez de nuestros conceptos. No hay una sola de las nociones de que disponemos que no cruja, en cierto modo, cuando intentamos aplicársela. Toda denominación es limitación; ahora bien: Dios está más allá de toda limitación, luego está más allá

de toda denominación, por alta que sea. En otros términos: una expresión adecuada de Dios sería Dios: por eso cuando la teología cristiana asienta una, no asienta más que una, que es el Verbo; pero nuestros verbos, por más amplios y extensivos que sean, no dicen sino una parte de lo que no tiene partes y se esfuerzan por hacer entrar en una esencia lo que, según la palabra de Dionisio, es súper esencial. Aun las ideas divinas no expresan a Dios sino quatenus, como otras tantas participaciones posibles, por consiguiente parciales y limitadas, de lo que no participa nada y excede todo límite. En ese sentido, la infinidad es uno de los caracteres principales del Dios cristiano y, después del Ser, el que le distingue de la manera más neta de todas las demás concepciones.

Nada más notable que el acuerdo de los pensadores de la Edad Media sobre ese punto. En la doctrina de Duns Escoto es quizá donde este aspecto del Dios cristiano es más fácilmente reconocible. Para él, en efecto, es una sola y misma cosa probar la existencia de Dios y probar la existencia de un ser infinito, lo que significa sin ninguna duda que, mientras no se ha establecido la existencia de un ser infinito, lo que se ha probado no es la existencia de Dios. Duns Escoto se pregunta, pues: utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum, en lo cual no se halla nada que no concierte con el pensamiento de santo Tomás de Aquino y de los demás filósofos cristianos de la Edad Media, aun cuando esta manera muy especial de formular el problema da al aspecto que estudiamos un carácter de evidencia bastante llamativo. Parte, en efecto, de la idea de ser para probar que se debe necesariamente establecer un ser primero; de su cualidad de primero, deduce que ese ser es incausable; de que es incausable, deduce que ese primer ser existe necesariamente. Pasando luego a las propiedades del ser primero y necesario, Duns Escoto prueba que es causa eficiente, está dotado de inteligencia y de voluntad, que su inteligencia abarca lo infinito y que, dado que se confunde con su esencia, su esencia envuelve lo infinito: Primum est infinitum in cognoscibilitate, sic ergo et in entitate. Demostrar semejante conclusión es, según el Doctor franciscano, establecer el concepto más perfecto que para nosotros sea concebible, es decir, el más perfecto que nos sea posible tener respecto de Dios: conceptum perfectissimum conce ptibilem, vel possibilem a nobis haberi, de Deo[24].

Sin embargo, conviene agregar que san Buenaventura y santo Tomás se entienden perfectamente con Duns Escoto, para afirmar la subsistencia de un ser respecto del cual el eleatismo y el heraclitismo absolutos son igualmente vanos, porque aquel trasciende simultáneamente el más intenso dinamismo actual y el más acabado estatismo formal. Aun en aquellos cuyo pensamiento parece

complacerse con el aspecto de acabamiento y de perfección que caracteriza al Ser puro, se descubre fácilmente la presencia del elemento “energía”, que sabemos es inseparable de la noción de acto. En este sentido, santo Tomás mismo, que habla de Dios en el puro lenguaje de Aristóteles, está sin embargo muy lejos del pensamiento de Aristóteles. El “acto puro” del peripatetismo lo es solo en el orden del pensamiento; el de santo Tomás lo es en el orden del ser, y por eso hemos visto que es a la vez infinito y perfecto. Ya sea, en efecto, que no se quiera hacer retroceder más allá de todo límite la realidad de un acto tal, ya sea que no se quiera encerrar sobre sí misma la perfección de su acabamiento, se reintroduce en él la virtualidad y se destruye del mismo golpe su esencia. «Lo infinito —dice Aristóteles— no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino, al contrario, aquello fuera de lo cual siempre hay algo»[25]. Lo infinito del Dios tomista es precisamente aquello fuera de lo cual no hay nada, y por eso después de habernos dicho que el verdadero nombre de Dios es ser, porque ese nombre no significa ninguna forma determinada —non significat formam aliquam—, santo Tomás escribe tranquilamente en fórmulas aristotélicas esta declaración, de la que podemos preguntarnos si Aristóteles la habría comprendido: porque Dios es forma, es el ser infinito —cum igitur Deus ex hoc infinitus sit, quod tantum forma vel actus est[26]—. Santo Tomás no ignora que la forma en cuanto tal es principio de perfección y acabamiento: perfectio autem omnis ex forma est, y precisamente por eso acaba de decir que Dios se llama ser porque ese nombre no designa ninguna forma; pero también sabe que, en el caso único en que el acto puro que se considera es el del ser mismo, la plenitud de su actualidad de ser le confiere de pleno derecho la infinidad positiva, desconocida por Aristóteles, de aquello fuera de lo cual no hay nada; por una paradoja que solo en Dios tiene sentido: sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet[27]. Para santo Tomás de Aquino como para Duns Escoto, pertenece a la esencia misma de Dios, en cuanto forma pura del ser, el ser infinito.

Cuando se reflexiona en el sentido de esa noción, aparece claro que había de engendrar, tarde o temprano, una nueva prueba de la existencia de Dios: la que se designa desde Kant con el nombre de argumento ontológico, de la cual a san Anselmo corresponde el honor de haber sido el primero en dar una fórmula definida. Aun los que rehúsan al pensamiento cristiano toda originalidad creadora hacen en general algunas reservas en favor del argumento de san Anselmo, que, desde la Edad Media, no ha dejado de reaparecer bajo las formas más diversas en los sistemas de Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza, y aun en el de Hegel. Nadie discute que no haya huellas de él en los griegos, pero nadie parece haberse preguntado por qué los griegos nunca pensaron en ello[28],

ni por qué, al contrario, es muy natural que fueran los cristianos quienes primero lo concibieran.

La respuesta a esta pregunta aparece con evidencia en seguida de planteada. Para filósofos tales como Platón y Aristóteles, que no identifican a Dios y el ser, resulta inconcebible que de la idea de Dios se pueda deducir la prueba de su ser; para un filósofo cristiano como san Anselmo, preguntarse si Dios es, es preguntarse si el Ser existe, y negar que sea es afirmar que el Ser no existe. He ahí por qué su pensamiento estuvo mucho tiempo asediado por el deseo de encontrar una prueba directa de la existencia de Dios, que se fundara en el solo principio de contradicción. El argumento es bastante conocido para eximimos de relatarlo en detalle, pero su sentido no siempre es claro en el espíritu de los mismos que lo refieren: la inconcebilidad de la no-existencia de Dios no tiene sentido sino en la perspectiva cristiana en que Dios se identifica con el ser y donde, por consiguiente, es contradictorio pretender que se le piensa y que se le piensa como no existiendo.

Si, en efecto, dejamos a un lado el mecanismo técnico de la prueba del Proslogion, por el cual no profeso excesiva admiración, veremos que aquella se reduce esencialmente a lo siguiente: que existe un ser cuya necesidad intrínseca es tal que se refleja en la idea misma que de él tenemos. Dios existe en sí tan necesariamente que, aun en nuestro pensamiento, no puede no existir: quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic essey ut nec cogitatione queat non esse[29]. El yerro de san Anselmo, y sus sucesores lo han visto bien, fue no darse cuenta de que la necesidad de afirmar a Dios, en lugar de constituir en sí una prueba definitiva de su existencia, no es sino un punto de apoyo que permite inducirlo. En otros términos: el desarrollo analítico por el cual hace salir de la idea de Dios la necesidad de su existencia no es la prueba de que Dios existe, pero puede ser el dato inicial de esa prueba, pues puede intentarse demostrar que la necesidad misma de afirmar a Dios postula, como su única razón suficiente, la existencia de Dios. Lo que san Anselmo no hizo sino presentir, otros debían necesariamente llegar a manifestarlo. San Buenaventura, por ejemplo, vio muy bien que la necesidad del ser de Dios quoad se es la única razón suficiente concebible de la necesidad de su existencia quoad nos. Que quien quiera contemplar la unidad de la esencia divina —dice— fije primero la mirada en el ser mismo: in ipsum esse, y vea que el ser mismo es en sí tan absolutamente cierto que no puede ser pensado como no siendo: et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse[30]. Toda la metafísica buenaventuriana de la iluminación se halla tras ese texto, dispuesta a explicar

por una irradiación del ser divino sobre nuestro pensamiento la certidumbre que tenemos de su existencia. Otra teoría del conocimiento, pero no menos cuidadosamente elaborada, es también la que justifica la misma conclusión en Duns Escoto. Según este, el objeto propio del intelecto es el ser; ¿cómo, pues, podríamos dudar de lo que el intelecto afirma del ser con evidencia plenaria, es decir, la infinidad y la existencia?[31]. En fin, si salimos de la Edad Media para llegar al origen de la filosofía moderna, con Descartes y Malebranche, se comprueba que el descubrimiento de san Anselmo sigue manifestando su fecundidad. En Descartes particularmente se puede observar con interés que las dos maneras posibles de probar a Dios a partir de su idea se encuentran sucesivamente intentadas. En la V Meditación, intenta de nuevo, después de san Anselmo, el paso directo de la idea de Dios a la afirmación de su existencia, pero ya en la III Meditación había tratado de probar la existencia de Dios como causa necesaria de la idea que de Él tenemos. Y es también la vía que sigue Malebranche, para quien la idea de Dios está en nosotros como una señal dejada por Dios mismo en nuestra alma. En los notables textos donde el filósofo del Oratorio, al analizar nuestra idea general, abstracta y confusa del ser, muestra que ella es la marca de la presencia del Ser mismo en nuestro pensamiento, prolonga auténticamente una de las vías seguidas por la tradición filosófica cristiana por alcanzar a Dios: si Dios es posible, es real; si se piensa en Dios, menester es que sea[32].

Sea lo que fuere de sus prolongaciones modernas, el pensamiento cristiano y medieval debe ser considerado como uno en su afirmación del primado metafísico del ser y en la afirmación de la identidad de la esencia y de la existencia de Dios que de ello se deriva. Esta unidad, cuya importancia es capital, no se afirma solo sobre el principio sino también sobre todas las consecuencias que de ahí se siguen necesariamente en el dominio de la ontología. Pronto veremos desarrollarse algunas de las más importantes, especialmente en lo que concierne las relaciones del mundo con Dios. Al contrario, el acuerdo nunca se hizo hasta hoy sobre la legitimidad de una prueba del Ser por la idea que de él tenemos. Entre los filósofos cristianos, los que siguen la tradición de san Anselmo tienden siempre a considerar esta prueba como la mejor, o aun a veces como la única posible. Pero ellos mismos parecen asediados por una doble preocupación y, por decirlo así, solicitados por una doble virtualidad: o bien asentarse sobre el valor ontológico de la evidencia racional, y entonces se sostiene, como lo hacen el san Anselmo del Proslogion o el Descartes de la V Meditación, que una existencia real corresponde necesariamente a la afirmación necesaria de una existencia; o bien construir una

ontología sobre el contenido objetivo de las ideas, y entonces se induce la existencia de Dios como única causa concebible de su idea, vía que abrieron san Agustín y el san Anselmo del De veritate y en la que entraron tras ellos san Buenaventura, Descartes y Malebranche. No es este el lugar de discutir el valor respectivo de esos dos métodos, tanto más cuanto que pronto habremos de compararlos con un tercero; pero quizá se me permita indicar que, por razones que más tarde se verán con mayor claridad, la vía de san Agustín y de san Buenaventura es la que en mucho me parece la mejor. Probar que la afirmación de la existencia está analíticamente implicada en la idea de Dios es, según la observación de Gaunilon, probar que Dios es necesario, si existe, pero no es probar que existe[33]. Al contrario, la cuestión de saber cuál es la razón suficiente de un ser capaz de concebir la idea de ser y de leer en ella la inclusión necesaria de la existencia en la esencia es un interrogante que permanece abierto en cualquier epistemología sea cual fuere. Construir una metafísica sobre la base de la presencia en nosotros de la idea de Dios sigue siendo, pues, una empresa siempre legítima, con tal que no se plantee como una deducción a priori a partir de Dios, sino como una inducción a posteriori a partir del contenido de la idea que de él tenemos. Quizá no fuera imposible mostrar que en ese sentido el método tomista es necesario para traer el método agustiniano a la plena conciencia de su carácter propio y de las condiciones legítimas de su ejercicio; pero es este un punto que se desprenderá de sí mismo cuando hayamos considerado aparte la vía hacia Dios seguida por santo Tomás de Aquino.

[1] CONDORCET, Tableau historique des progrès de Vesprit humain. París, G. Steinheil, 1900, p. 87.

[2] H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3.ª ed. Berlín, 1912, t. I, p. 62, fr. 23, y p. 63, fr. 25.

[3] P. DECHARME, La critique des traditions religieuses chez les Grecs. París, 1904, p. 47.

[4] P. DECHARME, op. cit., p. 217.

[5] P. DECHARME, op. cit., pp. 233-234.

[6] M. D. ROLAND-GOSSELIN, Aristote. París, 1928, p. 97. Santo Tomás ha asimilado hábilmente ese texto tan difícil en su comentario. In Metaph., XII, 10.ª

ed. Cathala, n. 2586. En sentido contrario a nuestra interpretación, véase M. J. LAGRANGE, Comment s'est transformée la religion d'Aristote, en Revue thomiste, 1926, pp. 285-329. Este artículo pone muy claramente en evidencia los progresos realizados por Aristóteles en la interpretación filosófica de la idea de Dios; pero su autor, inquieto por ciertas exageraciones de Jaeger, se muestra algo menos generoso para Aristóteles de lo que había sido para Platón. Mostrando muy claramente, y es un punto sobre el que volveremos, que ese dios de Aristóteles no es creador (op. cit., p. 302), comprueba luego que la Metafísica admite, no un motor inmóvil, sino cuarenta y siete o cincuenta y cinco (art. citado, pp. 310-313); aunque solo hubiese dos, sería bastante para que nos hallásemos en un plano extraño al de la Biblia y del pensamiento judeo-cristiano. En cuanto a suponer que luego de enseñar la existencia de un motor inmóvil Aristóteles evolucionó para reconocer después varios motores, es plantear una cuestión insoluble. Jaeger y el P. Lagrange se inclinan hacia esta solución (art. citado, p. 312). La hipótesis descansa en el principio constante aplicado por la crítica, pero según nosotros radicalmente falto, de que en el momento en que escribe un hombre no piensa más que en lo que escribe. Es menester no haber pensado nunca uno mismo para creerlo. Hay cosas que pensamos, que consideramos como más importantes que las que estamos escribiendo, pero aplazamos provisionalmente su expresión, debido a su importancia misma. Lo que el historiador toma por la evolución de una filosofía no es a veces sino el desarrollo de la expresión de una filosofía, y las primeras cosas que un filósofo pensó serán a menudo las que dirá últimas. Guando el P. Lagrange escribe: «Una vez eliminada toda la fábula, Aristóteles conserva la creencia en los dioses, muy sinceramente, puesto que coincide con su demostración de los motores inmóviles, pero ¿en qué queda su himno al pensamiento único?» (art. citado, p. 313), la respuesta más razonable es probablemente esta: ese himno queda en nada, porque Aristóteles jamás lo cantó; la primera descripción de un motor inmóvil no excluía de ningún modo la existencia de los demás, pues si así no fuera, cuando se le ofreció la ocasión de hablar de ellos, los habría eliminado.

[7] Respecto de las «veleidades de politeísmo en los antiguos hebreos», véase A. LODS, Israel. París, Renaissance du Livre, 1930, p. 292. En cuanto al supuesto monoteísmo de los griegos (G. MURRAY, Five Stages of Greek Religion. Nueva York, Columbia Univ. Press, 1925, p. 92), se puede decir que no tiene sino el defecto de no haber existido jamás. Los cristianos fueron a menudo demasiado generosos con los griegos sobre ese particular. Es verdad que en ello tenían interés. Se les acusaba de impiedad, porque rechazaban sacrificar a los dioses del Panteón romano; los Apologistas se defendieron tratando de probar que Platón

estaba con ellos y que él tampoco había admitido sino un solo principio divino. Sin embargo, aun en ese punto en que se hallaba comprometida su vida, los Apologistas señalaron la distancia que los separaba de los griegos. Uno hace observar que Moisés habla del Ser, mientras que Platón habla de "lo que es": O μέν γάρ Μωΰσής, ό ών εφη δ δέ Πλάτων, τδ δν. Cohort, ad Graecos, cap. χχυ (Patr. Gr., t. VI, col. 281). Este escrito, falsamente atribuido a Justino, está datado por A. PUECH hacia 260-300: Litt. grecque chrétienne, t. II, p. 216. Asimismo, Atenágoras declara: lo que los griegos llaman el principio divino: Iv τδ Θειον, nosotros lo llamamos Dios: τδν Θεόν; donde ellos hablan de lo divino: περί τού Θειου, nosotros decimos que hay un dios: Iva Θεδν. ATENÁGORAS, Legatio pro Christianis, cap. vn; Patr. gr., t. VI, col. 904.

Sin embargo, es conveniente agregar que esa interpretación tiene en su contra la autoridad de Mr. A. E. TAYLOR, Platonism (G. Harrap, Londres, s. d., p. 103), para quien el monoteísmo de Platón es indudable porque, cuando habla con todo su fervor religioso, Platón ya no dice "los dioses" sino Dios. El hecho es cierto, pero quizá no sea decisivo, pues un politeísta puede decir el dios, pero un monoteísta jamás puede decir los dioses. Lo que Mr. A. E. Taylor nos recuerda muy oportunamente interpretando de ese modo a Platón es que, en efecto, se siente en él una tendencia muy fuerte hacia el monoteísmo, aun cuando no haya llegado hasta el final. Y otro tanto pudiera decirse de Aristóteles.

[8] Tal parece ser, en efecto, el sentido de la famosa argumentación de El sofista (loe. cit.). No hay que dejarse engañar por la aparente individualidad del ser de que habla Platón, y hasta hay cierto riesgo en citar a Fenelón y Malebranche respecto de ese texto (véase A. DIES, Le Sophiste, texto y traducción, en Platón, œuvres complètes. París, 1925, t. VIII, 3.ª parte, p. 357). La conclusión misma del desarrollo prueba que, en todo ese pasaje, los términos ser y todo son equivalentes (Sophiste, 249 d). En lugar de demostrar, como un cristiano, que pues Dios es el ser, necesariamente es intelecto, vida y alma, Platón demuestra que el intelecto, la vida y el alma son del ser. Bien se ve que él quiere decir cuando afirma en el mismo lugar (249 b) "que debe concederse que lo que es movido y el movimiento son seres". Semejante proposición es muy diferente de la que consistiría en decir que el ser en sí es movimiento, cosa que Platón nunca dijo, ni tampoco, además, Malebranche, cuyo texto alegado en nota (A. DIES, Le Sophiste, p. 357, n. 2) atribuye a Dios la actividad, pero no el movimiento: «Me parece evidente que es una perfección el no hallarse sujeto al cambio» (MALEBRANCHE, Entr. métaphysiques, VIII, 2).

[9] La traducción de esta fórmula por “el ser universal” es seguramente correcta; es la única fórmula que, literalmente correcta, pueda además prestarse al comentario del abate Diés. Pero esta fórmula correcta, no es muy seguro que A. Diés la interprete correctamente. La explica en otro lugar (Autour de Platon, t. II, p. 557), no ya simplemente como para significar el ser perfecto, lo que le parecería débil, sino el ser que es totalmente ser. Ahora bien: para sustantivar así el ser, sería menester que todo el desarrollo fuese diferente de lo que es. El τώ χαντελώς δντ: no significa el ser universal sino en el sentido del orden del ser tomado en su totalidad completa y acabada. Ha de incluirse allí todo cuanto, sin que se le pueda considerar como siendo pura y simplemente, merece sin embargo por alguna razón el nombre de ser: el intelecto (aun cuando implique acción y pasión: ibid., 248 e), el movimiento, la vida, etc. En una palabra, el ser universal no parece significar aquí nada más que la universalidad del ser, o, cuando más, la suma del ser. Cf. R. JOLIVET, Le Dieu de Platon, en Revue apologétique, enero de 1929, p. 57.

[10] Los cristianos mismos han hecho esfuerzos, en este punto como en tantos otros, para hallar precursores suyos entre los griegos. Véase EUSEBIO, Praeparatio evangélica, lib. XI, cap. IX: Del ser, según Moisés y Platón. Eusebio cita en primer lugar la Biblia, Éxodo, III, 14, y a continuación declara que Platón ha copiado literalmente a Moisés al comienzo de su Timeo. Es evidente, pues, que Eusebio lee a Platón a través de la Biblia. En lugar de comprender que el inteligible platónico es el ser por excelencia, como algo que se halla substraído al devenir, comprende con Moisés que la definición de Dios es el Ser (cf. Patr. gr.-lat., t. XXI, col. 867-872). Eusebio cita luego en apoyo de su tesis a NUMENIO, De bono, lib. II (apud EUSEBIO, op. cit., cap. x; Patr. gr.-lat., t. XXI, col. 871-876). Los textos de ese autor, que Eusebio califica de pitagórico, son, en efecto, impresionantes, pero en ellos no se hallará más que el platonismo clásico, con su oposición entre el ser inteligible y el casi no-ser de lo sensible. Cuando Eusebio concluye: esto es lo propio de Platón, y ¿qué es Platón sino un Moisés que habla en griego? (col. 873 c), nos descubre involuntariamente su juego. El cap. xi del mismo tratado de Eusebio reproduce un admirable texto de Plutarco (ibid., col. 875-880), que comenta una antigua inscripción del templo de Delfos: Ei, es decir: Tú eres. Y la afirmación del ser divino, de la unidad divina, es seguramente asombrosa en el desarrollo que interpreta dicha inscripción; aquí se va más allá de Platón; pero Plutarco mismo permaneció fiel al politeísmo griego, de modo que jamás realizó la identificación de Dios y del ser.

[11] El texto famoso de La República (509 b), que coloca al bien más allá de la

esencia, bastaría para probar que Platón, aun si hubiese identificado a Dios con el bien, por eso mismo habría rehusado identificarlo con el ser, y aun más con el ser infinito; pues colocar el bien por encima del ser es someter al ser a una determinación que lo limita. Véanse estas justas observaciones de un intérprete de Plotino: «Pero la unidad de medida es necesariamente trascendente a las cosas que se miden, y a las cuales ella sirve para evaluar y fijar». Es probable que sea en ese sentido como debe entenderse el texto de La República (509 b), tan a menudo citado por Plotino: «El Bien está más allá de la esencia y le excede en dignidad y en poder». En todo caso, como lo veremos pocos párrafos más adelante, Ese es el sentido en que Plotino lo entiende. Una esencia no puede ser lo que es sino gracias a la medida que fija exactamente sus límites, y que aquí es llamada el Bien. Ê. BREHIER, La philosophie de Plotin. París, Boivin, 1928, p. 138.

[12] Ni qué decir tiene que sobre ese punto podrían surgir largas, y quizá hasta interminables discusiones. Una de las mejores apologías que conocemos de Platón, y que nosotros mismos invocamos contra nuestra tesis, es la del P. M. J. LAGRANGE, O. P., Platon théologien, en Revue thomiste, 1926, pp. 189-218. Según este excelente exégeta, hay que admitir que la Idea del Bien de que habla La República (VI, 509 b) y de la que Platón dice que da a las cosas no solo su inteligibilidad, sino su ser mismo, es idéntica al Demiurgo del Timeo. El P. Lagrange reconoce que Platón «no lo ha dicho expresamente», pero agrega que «sin embargo lo ha dado a entender muy claramente» (art. citado, p. 196). Desde luego puede sorprender oír decir que un filósofo no se ha tomado la pena de decir expresamente, en una frase, que el Demiurgo es la idea del Bien, por cuanto esta afirmación, si la tenía en el pensamiento, transformaría integralmente el sentido de toda su filosofía. En realidad, si “en ninguna parte, en sus textos, Platón coordina la Idea del Bien y el artesano o demiurgo (art. citado, p. 197), es probablemente porque no los ha coordinado en su pensamiento. Y no podía coordinarlos. Pues si el Demiurgo es la Idea del Bien ¿por qué trabaja con los ojos fijos en las Ideas, él, de quien todas ellas dependen? Aun admitiendo que él sea la Idea del Bien y dé el ser a las cosas, ¿qué entenderíamos con Platón por ser: la existencia, como en el cristianismo, o una inteligibilidad que impide al ser en devenir que se confunda con un puro no-ser? Tal parece el verdadero punto de vista platónico. Que el mundo sensible del Timeo haya sido hecho inteligible, nada más cierto, pero eso no significa que haya recibido la existencia. Tenemos, pues, tres dificultades fundamentales que superar antes de aceptar la identificación propuesta por el P. Lagrange: 1.º no se sabe si Platón ha hecho esta identificación y se sabe que no ha dicho haberla hecho; 2.º, se sabe que ese Bien,

aun si es el dios supremo, no es sino el más elevado entre los demás dioses (art. citado, p. 204); 3.º, se comprende de ahí que, no siendo él mismo el Ser, ese dios no pueda darlo a los demás, de modo que, de todas maneras, quedamos en un sistema de ideas diferente al del pensamiento cristiano. Contra la identificación del dios platónico con las Ideas, véase P. E. MORE, The Religion of Plato, Princeton University Press, pp. 119-120 (ya se verá por lo que sigue que, por lo demás, no aceptamos las últimas líneas de ese texto), y P. SHOREY, The Unity of Plato's Thought, Decennial publications, VI, University of Chicago Press, 1903, p. 65.

Pero el alegato más completo en favor de la identificación de Dios y del ser en Platón es el de A. DIES, Autour de Platon, París, Beauchesne, 1927, vol. II, p. 566 y sig. (bibliografía, p. 573). Si este excelente helenista tiene razón en lo que dice en la página 556, si se puede legítimamente comentar a Platón por Fenelón y Malebranche, reconozcamos sin dificultad que la tesis central de estas lecciones es falsa. Sin embargo, mientras no se pruebe lo contrario, parecería que A. Diés hubiera leído en su posición de cristiano fórmulas que no son cristianas y que, su análisis histórico, al permanecer exactamente lo que es, y las conclusiones que él extrae al quedar exactamente tal cual son, vienen a significar menos de lo que él mismo se imagina. De todos modos, el análisis de los textos platónicos que él propone es de una magistral firmeza e indispensable para quien deseare ver la objeción plantearse en todo su rigor. Las conclusiones de A. Diés se hallan op. cit., p. 556 y p. 561.

Consúltese sobre esta cuestión Eust. UGARTE DE ERCILLA, S. J., Anepifanía del Platonismo, Barcelona, 1929 (discute la tesis de A. Diés, pp. 278-286). A. E. TAYLOR, A. Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, Clarendon Press, 1928, pp. 80-82. R. MUGNIER, Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon, París, J. Vrin, 1930. J. BAUDRY, Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne. París, Les Belles-Lettres, 1931.

[13] El dios de Aristóteles concebido como un individuo "soberanamente real" ha sido objeto de estudios por parte de O. HAMELIN, Le système d'Aristote, París, Alcan, 1920, pp. 404-405. L. ROBIN, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, París, 1923, pp. 368-369. J. J. CHEVALIER, La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, París, Alcan, 1915, p. 144.

El epíteto de "sobrenatural", aplicado por L. Robin al orden aristotélico del ser en cuanto ser, solo le conviene con reservas. El sentido del vocablo sobrenatural

depende del sentido que se dé a la palabra naturaleza. En Aristóteles esta palabra designa todo lo que está compuesto de materia y de forma; basta, pues, que un ser sea inmaterial para que sea sobrenatural. En este sentido, todas las substancias aristotélicas “separadas” son sobrenaturales. Para un cristiano, una substancia puede ser inmaterial sin dejar de pertenecer al orden de las naturalezas; los ángeles, por ejemplo, son substancias intelectuales naturales: «substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali» (santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 51, 1, Resp.). Para salir del orden natural, en el cristianismo, no es suficiente no estar compuesto de materia y de forma, como los ángeles, es menester además no estar compuesto de esencia y de existencia, lo que equivale a decir que hay que ser Dios. Esto nos lleva a la noción cristiana del ser en cuanto ser: Ego sum qui sum, el único en quien la esencia sea idéntica a la existencia, de la que queda por saber si Aristóteles lá concibió.

El texto más sólido en favor de la afirmativa es aquel al que remite L. ROBIN: Metaf., E, 1, 1026 a 27-32. Aristóteles quiere definir en él el objeto de la teología: «Si, pues, no existen otras substancias fuera de las que consisten en naturalezas, es la física la que será la ciencia primera, y que es universal en cuanto primera. Y esta tiene que considerar el ser en cuanto ser, es decir, lo que es y lo que le pertenece a título de ser». Nada más claro en apariencia, pero ¿qué quiere decir esta fórmula desde el punto de vista de Aristóteles? Se trata bien del Primer Motor, pero no de él solo. El problema planteado consiste en saber si debe superponerse a la Física otra ciencia, que sería la teología. Para saberlo, es menester, como siempre, buscar si hay un objeto específico que se pueda asignar a esta ciencia. Admitamos que la Física tenga por objeto las “naturalezas”, compuestas de materia y de forma; habrá lugar para una teología si existen substancias superiores a las naturalezas, en cuanto son inmateriales y causas de esas naturalezas mismas. Ahora bien: es sabido que hay varias, y Aristóteles lo recuerda además en el mismo capítulo: «Todas las causas deben ser eternas, principalmente las que están separadas e inmóviles, pues son las causas de lo que hay de divino en las cosas visibles» (loe. cit. 1026 a 16-18). Así, pues, la substancia que es el objeto de la metafísica no es la substancia de un ser, sino la de la pluralidad de los motores inmóviles. Son ellos los que son el óυσαάκνητος y el ser en cuanto ser, si pertenece

más eminentemente al primer motor a título de primero, no le pertenece sin embargo exclusivamente. Si se encuentra alguna dificultad en interpretar en ese sentido el término óυσία, bastará con recordar que, en el mismo capítulo, Aristóteles lo utiliza para designar la clase, mucho más numerosa todavía, de los

seres físicos: ή φυσική έκιστήμη τυγχάνει ουσα κερί γένος τι τού δντος, κερί γάρ τήν τοιαύτην έστίν ούσίαν έν ή ή άρχή τής κινήσεως καί στάσεως έν αύτη (Metaf., E, 1, 1025 a 18-21). Se trata, pues, de oponer una clase a una clase y no una clase a un ser. Es lo que se ve bien en numerosas otras expresiones. El τδ δ'ώς άληθές δν (Metaf. 9 E, 4, 1027 b 18. Cf. K. 8, 1065 a 21) se opone en él al ser por accidente, que es una clase, y es él mismo una clase, la de los seres por excelencia: των κυρ (ως (Metaf., E, 4, 1027 b 31). El objeto propio de la teología natural es bien para él, no el Dios cristiano, sino el orden divino: τδΘειον (1026 a 20), el género de los seres metafísicos: έν τη τοιαύτη φύσει υκαρχει, καί τήν τιμιωτάτην δει κερί τδ τιμιώτατον γένος είναι (1026 a 20-22).

[14] Naturalmente, no se trata de sostener que el texto del Éxodo traía a los hombres una definición metafísica de Dios; pero si no hay metafísica en el Éxodo, hay una metafísica del Éxodo y la vemos constituirse muy temprano entre los Padres de la Iglesia, cuyas directivas sobre ese punto no han hecho sino seguir y explotar los filósofos de la Edad Media. Véanse los textos de SAN EFRÉN DE NISIBIS (hacia 363), en ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, 4.ª ed. Herder, 1922, t. 729, p. 254. San GREGORIO NACIANCENO, op. cit., t. 993, p. 370, y t. 1015, p. 379. San GREGORIO NACIANCENO, op. cit., t. 1046, p. 393. San CIRILO DE ALEJANDRÍA, op. cit., t. 2098, pp. 657-658. Ese texto del Éxodo es el que fue para Hilario de Poitiers el rayo de luz decisivo en medio de sus dudas. Véase el relato del comienzo de su De Trinitate (hacia 356): «Haec igitur, multaque alia ejusmodi cum animo reputans, incidi in eos libris, quos a Moyse atque a prophetis scriptos esse Hebreorum religio tradebat: in quibus ipso creatore Deo testante de se, haec ita continebantur: Ego sum, qui sum (Exod., III, 14); et rursum: Haec dices filiis Israel: misit me ad vos is qui est (Ibid.). Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitud; quia id ipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque coepti». De Trinitate, I, 5; Patr. lat., t. X, col. 28. San Hilario de Poitiers deduce de esta definición la eternidad de Dios, su infinidad, su belleza perfecta y su incomprensibilidad. Cf. «Illud nomen qui est et Ego sum qui sum, est nomen essentiae proprie; hoc enim est quaedam circumlocutio, significans entitatem in omnimoda perfectione et absolutione, et hoc est nomen proprium divinae substantiae». San BUENAVENTURA, In Sent., I, 2, dub. 4; ed. Quaracchi, t. I, p. 60. Sobre el sentido primitivo del texto mosaico, A. Lods estima que la fórmula quería decir sencillamente que Jehová «es el que es, el Ser que el hombre no podría definir». Esa sería ya una

explicación «que no carece de grandeza, pero aparentemente bien teológica, bien poco espontánea para expresar el sentido original del dios madianita» (A. LODS, Israel. París, Renaissance du Livre,

1930, pp. 373-374). Esa es una cuestión reservada a los hebraizantes. Sin embargo, el análisis que el propio A. Lods da de ese texto y la traducción que propone, hacen muy difícil no admitir que Jehová quisiera realmente revelar su nombre a Moisés. Admitiendo, con A. Lods, que "Ego sum qui sum" equivalga a un rechazo de decir su nombre, ¿qué sentido hemos de dar a la continuación del texto tal cual él mismo lo traduce?: «Luego agregó: responderás a los hijos de Israel: es Yo soy quien me ha enviado hacia vosotros». Yo soy es bien, aquí, el nombre de Jehová, como se ve, por lo demás, en el versículo siguiente, donde Jehová se substituye pura y simplemente a Yo soy: «Y Dios dijo también a Moisés: hablarás así a los hijos de Israel: es Jehová, el señor Dios de vuestros padres... quien me ha enviado hacia vosotros». Éxodo, III, 15 (A. LODS, op. cit., p. 373 y nota 2). Bien parece, pues, que la filosofía patrística medieval esté en la prolongación exacta del texto bíblico.

[15] «Sed contra est quod dicitur, Éxod., III, 14, quod Moysi quaerenti: si dixerint mihi: quod est nomen ejus? quid dicam eis? respondit ei Dominus: sic dices ei: qui est, misit me ad vos. Ergo hoc nomen Qui est est maxime proprium nomen Dei». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 13, 11, Sed contra. En ese sentido, sigue siendo verdad decir que el ser es anterior al bien mismo en la perspectiva cristiana: «hoc nomen bonum est principale nomen Dei inquantum est causa; non tamen simpliciter: nam esse absolute praeintelligitur causae». Ibid., ad 3. Respecto al primado platónico del bien sobre el ser, véase santo TOMÁS DE AQUINO, De malo, I, 2, Resp. Es interesante ver al pensamiento griego oponer el primado del bien al del ser tal cual lo enseña la Biblia, en el tratado de Salustio que ha traducido Gilbert MURRAY, Five Stages of Greek Religion, bajo el título de SALLUSTIUS, On the Gods and the World: «Si la primera causa fuese Alma, todas las cosas poseerían el alma. Si fuese Pensamiento, todas las cosas participarían del pensamiento. Si fuese el Ser, todas las cosas participarían del ser, y, viendo esta cualidad en todas las cosas, algunos creyeron que esta era el Ser. Ahora bien: si las cosas fuesen simplemente, sin ser buenas, ese argumento sería válido; pero si las cosas que son no son sino en virtud de su bondad y porque participan en el Bien, la primera causa debe necesariamente estar más allá de uno y de otro, es decir, del Ser y del Bien. La prueba está en que las almas nobles desprecian la existencia

por amor del bien, cuando arrostran a la muerte por su país, o sus amigos, o por amor a la virtud. Después de ese poder inefable vienen los órdenes de los dioses». Op. cit., pp. 247-248. Este neoplatónico, muerto hacia 370 de la era cristiana, apunta manifiestamente a la concepción judeocristiana cuando rehúsa identificar la primera causa con el ser. Su tratado Des dieux et du monde ha sido traducido al francés por M. MEUNIER, París, ed. Véga, 1931. La mejor edición es la de A. D. NOCK, Sallustius, Concerning the Gods and the Universe. Cambridge Univ. Press.

[16] DUNS ESCOTO, De primo rerum omnium principio, cap. i, art. 1. Cf. JER. DE MONTEFORTINO, /. Duns Scoti Summa theologica, I, 13, 11. Se comparará útilmente san BERNARDO, De consideratione, lib. V, cap. vi, que da un penetrante comentario del mismo texto del Éxodo.

[17] San BUENAVENTURA, Itinerarium mentis in Deum, V, 3.

[18] Ibid., V, 4.

[19] San AGUSTÍN, Confes., XIII, 31, 46: «par quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est, est», ed. P. Knoll, Leipzig, Teubner, 1919, p. 329. La lección: “quod est, est”, a veces aceptada me parece acordarse menos bien con el sentido general del pasaje. Agreguemos a ese texto otros dos, citados por J. MARITAIN, La sagesse augustinienne, en Mélanges augustiniens, París, Rivière, 1931, p. 405, nota 1. «Deum ergo diligere debemus trinam quamdam uni tatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse». De moribus ecclesiae catholicae, XIV, 24; Patr. lat., t. 32, col. 1321. «Quae vero proprie de Deo dicuntur, quaeque in nulla creatura inveniuntur, raro ponit scriptura divina; sicut illud quod dictum est ad Moysen: Ego sum qui sum; y, Qui est, misit me ad vos (Êxod., III, 14)». De Trinitate, I, 1, 2; Patr. lat., t. 42, col. 821. Misma remisión al texto del Éxodo, en De Trinitate, V, 2, 3, col. 912. J. Maritain observa con entera razón: «Esos textos contienen virtualmente toda la doctrina tomista de los nombres divinos y de la analogía» (op. cit., p. 405). Ese es, por lo demás, el principio reconocido de la filosofía cristiana; se lo hallará confirmado por las autoridades de san Agustín y de san Juan Damasceno en Alej. HALENSIS, Summa theologica, P. II, inq. II, tract. I, qu. I, cap. n, art. 1-2 (ed. Quaracchi, t. I, pp. 521-523). La contradicción entre el primado del bien afirmado por Dionisio el Areopagita, después de Platón, y el primado del ser afirmado por Juan Damasceno (De fide orthodoxa, I, 9; Patr. gr., t. 94, col. 835),

está señalada y levantada por la solución siguiente: «Qui est simpliciter est primum nomen, quoad nos vero primum nomen est bonum» (op. cit., p. 523); la cuestión Damasceno-Dionisio había sido ya discutida por GUILLAUME d'AUXERRE, Summa Aurea, cap. in, qu. 7. Véase más adelante, p. 62, nota 22). La misma doctrina en san BUENAVENTURA, Comment, in Sap., XIII, v, 1: «eum qui est, id est Deum, cui esse est substantiale»; ed. Quaracchi, t. VI, p. 192.

[20] En este sentido puede decirse que el nombre essentia no pertenece en propiedad sino a Dios solo; todo lo demás entra en la categoría de las substantiae: «Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illas bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto: unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: Ego sum qui sum, y: Dices ad eos: qui est, misit me ad vos» San AGUSTÍN, De Trinitate, VII, 5, 10; Patr. lat., t. 42, col. 942.

[21] En lo que se refiere a la posición de Descartes, véase Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, París, J. Vrin, 1930, pp. 224-233. La verdad que Descartes compromete, forzándola, es que el ser divino es acto, y aun acto puro. En ese sentido, es verdad concluir del texto del Éxodo, con san Jerónimo, que Dios no tiene otro principio que sí mismo: «Loquitur in Exodo Dominus: Ego sum qui sum.,. Numquid solus Deus erat, et cetera non erant?... Cetera, ut sint, Dei sumpsere beneficio. Deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit». In epist. ad Ephesios., II, 3, 14; citado por ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, t. 1367, p. 498. Las expresiones muy fuertes de que usa aquí san Jerónimo quieren ante todo asegurar la aseidad divina oponiéndola a la existencia creada de todo lo demás.

[22] San BUENAVENTURA, In Hexaemeron, X, 10; ed. Quaracchi, t. V, p. 378. Cf. op. cit., XI, 1; t. V, p. 380. San Buenaventura ha intentado conciliar el primado platónico del Bien, afirmado por Dionisio, con el primado cristiano del Ser, afirmado por Juan Damasceno después del Éxodo (véase Itinerarium mentis in Deum, V, 2), pero mantiene íntegramente el primado del ser, como puede verse en los textos del In Hexaemeron.

[23] La eternidad de Dios es directamente deducida del texto del Éxodo por san Ambrosio; texto en ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, ed. citada, texto 1262, p. 478. La inmutabilidad es deducida por san Agustín; textos en ROUET DE JOURNEL, op. cit., t. 1489, p. 523, y t. 1493, p. 524. La comparación de Dios con "un océano infinito de substancia" parece sugerida por vez primera por el texto del Éxodo a san GREGORIO NACIANCENO, Orat., XLV, 3 (ROUET DE JOURNEL, op. cit., t. 1015, p. 379), pero fue tomada de nuevo y popularizada por san JUAN DAMASCENO, De fide orthodoxa, I, 9, op. cit., texto 2345, p. 736.

[24] DUNS ESCOTO, Opus Oxoniense, lib. I, dist. 2, qu. 1 y 2, art. 2, n. 2. Esta relación íntima de la idea de ser con la idea de infinito fue muy claramente expuesta en el siglo XVII por Fenelón, y como una consecuencia directa del texto fundamental del Éxodo: «Ser cierta cosa precisa, es no ser sino esa cosa en particular. Guando digo del ser infinito que es el Ser simplemente, sin agregar nada, lo he dicho todo. Su diferencia es no-tener ninguna. La palabra infinito, que he agregado, no le da nada efectivo; es un término casi superfluo, que doy a la costumbre y la imaginación de los hombres. Los vocablos no deben ser agregados sino para añadir al sentido de las cosas. Aquí, quien añade algo al vocablo disminuye el sentido, lejos de aumentarlo: cuanto más se agrega, tanto más se disminuye; pues lo que se agrega no hace sino limitar lo que estaba en su primera simplicidad sin restricción. Quien dice el Ser sin restricción implica el infinito, y es inútil decir el infinito cuando no se ha agregado ninguna diferencia al género universal, para restringirlo a una especie o a un género inferior. Dios es, pues, el Ser, y comprendo por fin esta gran frase de Moisés: Aquel que es me ha enviado hacia vosotros. El Ser es su nombre esencial, glorioso, incomunicable, inefable, inaudito a la multitud». FENELÓN, Traité de Vexistence de Dieu, 2.ª parte, cap. v Es digno de notar que el mismo texto del Éxodo haya permanecido en el Gran Catecismo de las Iglesias de Inglaterra y de Escocia, como justificación escrituraria de la infinitud de Dios: The larger Catechism, qu. 7.

[25] ARISTÓTELES, Física, III, 6, 206 b 23. De ello se encuentra una contraprueba histórica interesante en el hecho de que Orígenes, el más griego de los Padres griegos, vacila largamente ante el problema de la infinidad divina: «En efecto, si el poder divino fuese ilimitado, necesariamente no podría tener conciencia de sí mismo; lo que por esencia es sin límites no puede ser asido». De principiis, II, 9, 1. Cf. E. DE FAYE, Origène, sa vie, son œuvre, t. III, pp. 34-35.

[26] Santo TOMÁS DE AQUINO, Compendium theologiae, I, cap. XX.

[27] Op. cit., I, cap. XX.

[28] W. D. Ross, Aristotle, p. 179, habla de una anticipación del argumento ontológico en un escrito de la juventud de Aristóteles, pero si nos atenemos al texto, veremos que se trata de una anticipación de la quarta via de santo Tomás.

[29] San ANSELMO, Proslogion, cap. IV. Esa es, por lo demás, la primera frase del capítulo que sigue al argumento ontológico: «Y es tan verdaderamente, que ni siquiera se puede pensar que no es» (cap. III). Cf. «Así, pues, este ser del que no se puede concebir algo más grande es de un modo tan verdadero que no se puede pensar que no es» (op. cit., cap. m; trad. A. KOYRÉ, París, J. Vrin, p. 15). La manera de ser de Dios, que hace inconcebible su no-existencia, es el "grandor" absoluto de su ser, en otros términos: su infinidad en el orden del ser. Por eso san Anselmo llega a la fórmula que más tarde volverá a usar Malebranche: «Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est. Amplius, si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse». «Por consiguiente, si puede ser concebido como existente, necesariamente es. Aún más, si solo puede ser pensado, es necesariamente». Liber apologéticas, cap. I; trad. A. KOYRÉ, p. 73. Es la fuente directa de la fórmula: «Si, pues, se piensa en él, menester es que sea». MALEBRANCHE, Recherche de la vérité, lib. IV, cap. π, art. 3. Véase más adelante, p. 68, nota 32.

[30] San BUENAVENTURA, Itinerarium mentis in Deum, cap. v, η. 3. El mismo teólogo ha formulado muy claramente este carácter propio de la noción cristiana de Dios: designa un objeto cuya no-existencia es impensable. Es uno de esos casos en los cuales la negación misma de una proposición implica su afirmación. Si digo: no hay verdad, hay por lo menos esa verdad que es verdadera: luego, no se puede negar válidamente la verdad sin afirmarla. Si digo: Dios no es, como aquello de que afirmo la no-existencia es el ser mismo, afirmo que el Ser es. Por eso san Buenaventura puso en evidencia, mejor que cualquier otro, la conexión históricamente necesaria de la identificación de Dios y del ser con el argumento llamado ontológico: «Est etiam illud verum certissimum secundum se, pro eo quod est verum primum et immediatissimum, in quo non tantum causa praedicati clauditur in subjecto, sed id ipsum est omnino esse, quod praedicatur, et subjectum quod subjicitur. Unde sicut unio summe distantium est omnino repugnans nostro intellectui, quia nullus intellectus potest cogitare aliquid unum simul esse et non esse; sic divisio omnino unius et indivisi est

omnino repugnans eidem, ac per hoc sicut idem esse et non esse, simul summe esse et nullo modo esse est eviden tissimum in sua falsitate; sic primum et summuns ens esse est evidentissimum in sua veritate». San BUENAVENTURA, De mysterio Trinitatis, qu. I, art. 1, Resp.; ed. Quaracchi, t. V. p. 49. «Hoc autem quod primo manifestum est de Deo, scilicet ipsius entitas, et quantum ad hoc non latet, sed patet; et ideo non dubitabile, sed indubitabile», loe. cit., ad. 9m, p. 51.

[31] DUNS ESCOTO, Opus Oxoniense, lib. I, dist. 2, qu. 1 y 2, sec. 2., art. 2, n. 2. Duns Escoto niega, en cierto sentido, que la existencia de Dios sea una verdad inmediatamente evidente, un per se notum; pero agrega que san Anselmo mismo no la creyó tal, puesto que de ella da una demostración. Agreguemos que si Duns Escoto da cabida en su sistema al argumento de san Anselmo, lo hace modificando profundamente el sentido y refiriéndolo a su propia metafísica del ser; no lo aceptaría en la forma misma que san Anselmo le dio. En cuanto a las pruebas de la existencia de Dios en Duns Escoto, deberían ocupar uno de los primeros lugares en una historia de la filosofía cristiana, pues están inmediatamente fundadas sobre la idea de ser y sus propiedades esenciales: la causalidad y la eminencia. Op. Oxon., loe. cit., ed. Quaracchi, n. 244, t. I, p. 201 y sig.

[32] Bien se ve la continuidad de la tradición cristiana en Malebranche: «ARISTE. —Me parece que veo bien vuestro pensamiento. Definís a Dios como se definió él mismo al hablar a Moisés: Dios es aquel que es (Êxod., III, 14)... el ser sin restricción, en una palabra. El Ser es la idea de Dios; es lo que lo representa a nuestro espíritu tal cual lo vemos en esta vida. TEODORO. —Muy bien... Pero el infinito no puede verse sino en sí mismo; pues nada de lo finito puede representar lo infinito. Si se piensa en Dios, menester es que sea. Tal ser, aunque conocido, puede no existir. Se puede ver su esencia sin su existencia, su idea, sin él. Pero no se puede ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del Ser sin el ser». MALEBRANCHE, Entretiens métaphysiques, II, 5. Se comprende que la visión de Dios no ha sido deducida de la Biblia, pero aun la interpretación personal que Malebranche da del argumento de san Anselmo se enlaza con el texto del Éxodo. Fenelón, sin solidarizarse con la metafísica de Malebranche, y declarando que más bien sigue la V Meditación de Descartes, enlaza no menos fuertemente la prueba a la idea de ser: «Es menester, pues, o negar absolutamente que tengamos alguna idea de un ser necesario e infinitamente perfecto, o reconocer que nunca sabríamos concebirlo sino en la existencia actual que hace su esencia». FENELÓN, Traite de Vexistence de Dieu, 2.ª parte, cap. II, 3.ª prueba.

[33] GAUNILON, Liber pro insipiente, 7; Patr. lat., t. 158, c. 247-248.

IV.

LOS SERES Y SU CONTINGENCIA

SI LO QUE HEMOS DICHO ES EXACTO, la revelación cristiana ejerció influencia decisiva sobre el desarrollo de la metafísica al introducir en ella la identificación de Dios y del Ser. Ahora bien: esta primera decisión implicaba una modificación correlativa de nuestra concepción del Universo. Si Dios es el Ser, no es solamente el ser total: totum esse; como acabamos de ver, es también el verdadero ser: verum esse; lo que significa que lo demás no es sino ser parcial y ni siquiera merece verdaderamente el nombre de ser[1]. He ahí, pues, lo que en el primer momento nos parece que constituye la realidad por excelencia: el mundo de la extensión y del movimiento que nos rodea, rechazado en la penumbra de la apariencia y relegado en la zona inferior de una casi irrealidad. Nunca se insistirá bastante sobre la importancia de ese corolario y ahora quisiera señalar por lo menos su significación esencial.

Que la realidad sensible no sea la realidad verdadera no es seguramente una revelación traída por el cristianismo. Todo el mundo recuerda a Platón y la manera en que subordina los seres a sus Ideas. Inmutables, eternas, necesarias, las ideas son; en tanto que mudables, perecederas, contingentes, las cosas son como si no fuesen. Todo cuanto tienen de ser les llega de que participan de las ideas; pero no participan solo de las ideas, puesto que sus formas transitorias no son sino reflejos proyectados por las ideas sobre un receptáculo pasivo, suerte de indeterminación tomada entre el ser y el no-ser, que vive una vida miserable y precaria y cuyos flujos y reflujos, como los de un inmenso Euripo, comunican a los reflejos de las ideas que ellos arrastran su propia indeterminación. Todo lo que sobre el particular ha dicho Platón es verdad para un cristiano, pero de una verdad mucho más profunda de lo que jamás pensó Platón y, en cierto sentido, de otra verdad. Lo que distingue a las filosofías cristianas del helenismo es precisamente el hecho de que aquellas se fundan en una idea del ser divino a la cual ni Platón ni Aristóteles se remontaron jamás.

Desde el momento en que se dice que Dios es el Ser, está claro que en cierto sentido solo Dios es. Admitir lo contrario es comprometerse a sostener que todo es Dios, lo que el pensamiento cristiano no sabría hacer, no solo por razones

religiosas, sino también por razones filosóficas, de las cuales la principal es que si todo es Dios, no hay Dios. En efecto, nada de lo que conocemos directamente posee los caracteres del ser. En primer lugar, los cuerpos no son infinitos, puesto que cada uno de ellos está determinado por una esencia que lo limita al definirlo. Lo que conocemos es siempre tal o cual ser, jamás el Ser, y aun suponiendo efectuado el total de lo real y de lo posible, ninguna suma de seres particulares podría reconstituir la unidad de lo que es, pura y simplemente. Pero hay más. Al Ego sum qui sum del Éxodo corresponde exactamente esta otra palabra de la Biblia: Ego Dominus et non mutor (Malaq., III, 6). Y, en efecto, todos los seres por nosotros conocidos se hallan sometidos al devenir, es decir, a la mudanza; no son, pues, seres perfectos e inmutables como lo es necesariamente el Ser mismo[2]. En este sentido no hay hecho ni problema más importante para el pensamiento cristiano que el del movimiento; y porque la filosofía de Aristóteles es esencialmente un análisis del devenir y de sus condiciones metafísicas, esta ha llegado a ser, y siempre seguirá siéndolo, parte integrante de la metafísica cristiana.

A veces extraña ver a santo Tomás de Aquino comentar hasta en su letra misma la física de Aristóteles y sutilizar sobre las nociones de acto y de potencia como si a ello estuviera enlazada la suerte de la teología natural. Y lo está, en cierto modo. El lenguaje de Aristóteles es un lenguaje bien forjado, y por eso los conceptos que allí se expresan forman una ciencia; pero siempre se puede encontrar, bajo las expresiones técnicas que utiliza, la realidad misma de que habla, y esa realidad es casi siempre la del movimiento. Nadie ha discernido más claramente que él su carácter misterioso bajo su misma familiaridad. Todo movimiento implica ser, pues si no hubiese nada, nada podría moverse, y el movimiento es, pues, siempre el de alguna cosa que se mueve. Por otra parte, si lo que se mueve fuese plenamente, no estaría en movimiento, pues cambiar es adquirir ser o perder ser. Para llegar a ser algo es menester primeramente no haberlo sido, y a veces hay que dejar de ser otra cosa, de modo que moverse es el estado de lo que, sin no ser nada, no es sin embargo plenamente el ser. Bergson acusa a Aristóteles y a sus sucesores de haber reducido a cosas el movimiento y de haberlo desmenuzado en una serie de inmovilidades sucesivas. Nada menos cierto; y es confundir a Aristóteles con Descartes, quien, en ese punto preciso, es la negación misma de aquel. Todo el aristotelismo medieval, yendo más allá de la sucesión de los estados de lo móvil, ve en el movimiento cierto modo de ser, es decir en el sentido lato, cierta manera de existir, metafísicamente inherente a la esencia de lo que existe así, y, por consiguiente, inseparable de su naturaleza. Para que las cosas cambien, tal como vemos que

hacen, no basta con que, estables en sí mismas, pasen de un estado a otro, como el cuerpo se muda de un lugar a otro sin dejar de ser lo que es en la física de Descartes. Es menester, al contrario, que, como en la física de Aristóteles, aun la mudanza local de un cuerpo señale la mutabilidad intrínseca del cuerpo que se muda, de modo que bajo cierto aspecto, la posibilidad de dejar de estar donde está atestigüe la posibilidad de dejar de ser lo que es.

Esta es la experiencia fundamental que Aristóteles se esfuerza por formular diciendo que el movimiento es el acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia. Es una definición —se admite desde Descartes—, a la cual tenemos derecho de no hacerle caso; y la de Descartes parece seguramente mucho más clara, pero quizá sea, como bien lo vio Leibniz, porque no define en modo alguno el movimiento. No es la definición de Aristóteles lo oscuro, sino el movimiento mismo que ella define: lo que es acto, puesto que es, pero que no es actualidad pura, puesto que deviene y cuya potencialidad, sin embargo, tiende a actualizarse progresivamente, puesto que cambia. Cuando se superan así los vocablos para alcanzar las cosas, no se puede dejar de ver que la presencia del movimiento en un ser es reveladora de cierta falta de actualidad.

Ya se percibe sin duda en qué podía interesar a pensadores cristianos este análisis del devenir y por qué los filósofos de la Edad Media le atribuyeron tanta importancia. Sin embargo, cosa digna de observar, es también uno de los puntos en que mejor se ve cómo el pensamiento cristiano ha sobrepasado al pensamiento griego profundizando las nociones mismas que les son comunes. Leyendo en la Biblia la identidad de la esencia y de la existencia en Dios, los filósofos cristianos no podían dejar de ver que la existencia no es idéntica a la esencia en nada que no sea Dios. Ahora bien: a partir de ese momento, el movimiento dejaba de significar solamente la contingencia de los modos de ser, o aun la contingencia de la substancialidad de los seres que se hacen o se deshacen según sus participaciones cambiantes a lo inteligible de la forma o de la idea; significaba la contingencia radical de la existencia misma de los seres en devenir. En el mundo eterno de Aristóteles, que dura fuera de Dios y sin Dios, la filosofía cristiana introduce la distinción de la esencia y de la existencia. No solo sigue siendo cierto decir que, dejando a Dios a un lado, todo lo que es podría no ser lo que es, sino que también es cierto decir que, fuera de Dios, todo lo que es podría no existir[3]. Esta contingencia radical imprime al mundo que ella afecta un carácter de novedad metafísica muy importante y cuya naturaleza aparece de lleno cuando se plantea el problema de su origen.

Nada más conocido que el primer versículo de la Biblia: «En el principio, creó Dios el cielo y la tierra» (Gén., I, i). Tampoco aquí hay huella de filosofía. Dios no justifica por vía metafísica la afirmación de lo que hace, ni tampoco la definición de lo que es. Sin embargo, ¡qué acuerdo metafísico profundo, necesario, entre esas dos afirmaciones sin pruebas! Si Dios es el Ser, y el único Ser, todo lo que no es Dios solo de Él puede tener su existencia. Por una especie de salto súbito, he ahí toda la contingencia griega excedida y unida, sin filosofía, a su raíz metafísica última[4]. Al entregar en esta fórmula tan sencilla el secreto de su acción creadora, parece que Dios da a los hombres una de esas claves de enigma por largo tiempo buscadas, que por anticipado estamos seguros de que existen, que no encontraremos jamás a menos que nos las den, y cuya evidencia se impone sin embargo con fuerza invencible apenas nos las han dado. El Demiurgo del Timeo está tan cerca del Dios cristiano que toda la Edad Media verá en su actividad como un esbozo de la obra creadora; sin embargo, da todo al universo, salvo la existencia misma[5]. El Primer Motor inmóvil de Aristóteles es también, en cierto sentido, el padre y la causa de todo lo que es, y por eso santo Tomás llegará hasta escribir: Plato et Aristoteles pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse. Sin embargo, santo Tomás nunca atribuye la noción de creación al Filósofo, y si no usó ni una sola vez esta expresión para calificar su doctrina del origen del mundo, es que en efecto el primer principio de todo el ser, tal como Platón y Aristóteles lo concibieron, explica integralmente por qué el universo es lo que es, pero no por qué es[6].

Menos conciliadores en la forma que santo Tomás, los agustinianos de la Edad Media se complacieron en señalar esta laguna de la filosofía griega y aun a veces reprochándosela con amargura[7]. Otros intérpretes, sobre todo entre los modernos, sin llegar hasta ver en esa laguna la marca de un vicio congénito del aristotelismo, al comprobar que Aristóteles permanece completamente ajeno a la noción de creación[8], ven en ese olvido un silogismo grave, que lo pone en contradicción con sus propios principios[9]. La verdad es quizá más sencilla todavía, pues lo que faltaba a Aristóteles para concebir la creación era precisamente el principio. Si hubiese sabido que Dios es el Ser y que en Él solo la existencia es idéntica a la esencia, sería en efecto inexcusable de no haber pensado en la creación. Una causa primera que es el Ser y que no es causa del ser para todo lo demás, sería evidentemente absurdo. No se necesitaba el genio metafísico de Platón o de Aristóteles para darse cuenta de ello, y por poco especulativos que se suponga a los primeros cristianos, lo fueron bastante como para darse cuenta. Ya en la Epístola de san Clemente, es decir, en el primer siglo después de Jesucristo, vemos aparecer el universo cristiano, con la existencia

contingente que le es propia, pues Dios «ha constituido todo por el verbo de su majestad y puede subvertirlo todo por su verbo» (Epist. ad Corinth., XXVII, 4). Por más modesto metafísico que fuese el autor de El Pastor de Hermas, es bastante especulativo para comprender que el primer mandamiento de la Ley implica, también la noción de creación: «Ante todo, cree que existe un Dios único, que ha creado todo y ha acabado todo, y ha hecho pasar a todo de la nada a la existencia; lo contiene todo y nada puede contenerlo» (Mand., I, 1). Y aún no estamos sino a comienzos del siglo ii. En la misma época, la Apología de Aristides extrae una prueba de la creación de la comprobación misma del movimiento, esbozando así lo que el tomismo desarrollará en el siglo xiii con una técnica más rigurosa, pero exactamente con el mismo espíritu[10]. Y si queremos llegar hasta fines del siglo ii, encontraremos en la Cohortatio ad Graecos (XXII-XXIII) una crítica directa del platonismo, con su dios artífice, pero no creador, a cuyo poder escapa el ser mismo del principio material. Nada más sencillo para aquellos cristianos; pero, si supieron lo que los filósofos ignoraron, es sencillamente, como lo reconoce sin dificultad Teófilo de Antioquía, (Ad Autolyc., II-1 o) porque habían leído la primera línea del Génesis. Ni Platón ni Aristóteles la leyeron, y eso quizá haya cambiado toda la historia de la filosofía. Seguramente pueden acumularse como plazca los textos en que Platón pone al Uno en el origen de lo múltiple y Aristóteles al necesario en el origen de lo contingente[11]. Pero en ningún caso la contingencia metafísica de que hablan podría exceder la unidad y el ser en el cual piensan. Que la multiplicidad del mundo de Platón sea contingente en relación a la unidad de la Idea, es cosa natural; que los seres del mundo de Aristóteles, arrastrados de generaciones a corrupciones por la marea incesante del devenir, sean contingentes en relación a la necesidad del primer motor inmóvil, es igualmente natural; pero que la contingencia griega en el orden de la inteligibilidad y del devenir alcanzara alguna vez la profundidad de la contingencia cristiana en el orden de la existencia, es de lo que no tenemos ninguna señal y lo que no se podía pensar en concebir antes de haber concebido al Dios cristiano. Producir el ser, pura y simplemente, es la acción propia del Ser mismo[12]. No se puede alcanzar la noción de creación ni la distinción real de la esencia y de la existencia en lo que no es Dios, mientras se admitan cuarenta y cuatro seres en cuanto seres. Lo que falta tanto a Platón como a Aristóteles es el Ego sum qui sum.

Esta conquista metafísica marcaba evidentemente un progreso considerable para la noción de Dios, pero modificaba correlativamente, y de manera no menos profunda, la noción del universo tal cual la habían concebido hasta entonces. A

partir del momento en que el mundo sensible es considerado como el resultado de un acto creador, que no solo le ha dado la existencia, sino que se la conserva en cada uno de los momentos sucesivos de su duración, ese mundo sensible se encuentra en grado tal de dependencia que viene a quedar herido de contingencia hasta en la raíz de su ser. En lugar de hallarse suspendido a la necesidad de un pensamiento que se piensa, el universo está suspendido a la libertad de una voluntad que lo quiere. Esta visión metafísica nos es familiar hoy día, pues el mundo cristiano no es solamente el de santo Tomás, de san Buenaventura y de Duns Escoto, es también el de Descartes, de Leibniz y de Malebranche; ya no nos damos cuenta sino difícilmente del cambio de perspectiva que ella supone en relación a la concepción griega de la naturaleza. Sin embargo, es imposible pensar en ello seriamente sin experimentar cierto terror. Más allá de las formas, de las armonías y de los números, son las existencias mismas las que en lo sucesivo no se bastan; este universo creado, del que san Agustín decía que por sí mismo se inclina sin cesar hacia la nada, es a cada instante salvado del no-ser solo por el don permanente de un ser que aquel no puede ni darse ni conservarse. Nada es, nada se hace, nada hace, sin que su existencia, su devenir y su eficiencia no sean tomados a la subsistencia inmóvil del Ser infinito. El mundo cristiano no relata solo la gloria de Dios por el espectáculo de su magnificencia, lo atestigua por el hecho mismo de que existe: «He dicho a todas las cosas que rodean a mis sentidos: habladme de mi Dios, vosotras que no lo sois, decidme algo de Él. Y todas gritaban con voz fuerte: ¡Él es quien nos ha hecho! Para interrogarlas, las miro y no tengo más que verlas para comprender su respuesta»[13]. Ipse jecit nos; la vieja palabra del Salmo no resonó nunca para los oídos de Aristóteles, pero san Agustín la oyó y las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios se vieron transformadas.

Puesto que, en efecto, la relación entre mundo y Dios reviste un aspecto nuevo en la filosofía cristiana, es menester necesariamente que las pruebas de la existencia de Dios asuman una significación nueva. Nadie ignora que toda la especulación de los Padres de la Iglesia y de los pensadores de la Edad Media sobre la posibilidad de probar a Dios a partir de sus obras va directamente unida a la famosa palabra de san Pablo en la Epístola a los romanos (I, 20): invisibilia Dei per ea quae jacta sunt, intellecta conspiciuntur. En cambio, no parece que se haya prestado suficiente atención a un hecho, cuya importancia es, sin embargo, capital: que al unirse a san Pablo, todos los filósofos cristianos se apartaban por eso mismo de la filosofía griega. Probar la existencia de Dios per ea quae jacta sunt, es comprometerse por anticipado a probar su existencia como creador del universo; en otros términos, es admitir desde la iniciación de la investigación

que la causa eficiente que se trata de probar por el mundo no puede ser sino su causa creadora y, por consiguiente también, que la noción de creación estará necesariamente implicada en toda demostración de la existencia del Dios cristiano.

Que tal sea el pensamiento de san Agustín, no se puede poner en duda, puesto que la célebre subida del alma hacia Dios, en el Libro X de las Confesiones, supone que el alma excede sucesivamente a todas las cosas que no se han hecho para elevarse al creador que las ha hecho. En cambio, el lenguaje aristotélico de que usa santo Tomás, aquí como en otras partes, parece haber equivocado a excelentes historiadores sobre el verdadero sentido de las pruebas cosmológicas o, como él mismo se expresa, de las "vías" que sigue para establecer la existencia de Dios.

Obsérvese primero que, para él como para todo pensador cristiano, la relación de efecto a causa que une la naturaleza a Dios se plantea en el orden y sobre el plano de la existencia misma. Sobre ese punto no hay duda posible: «Todo lo que es, en un sentido cualquiera, debe necesariamente su ser a Dios. De un modo general, en efecto, para todo lo que depende de un orden, se comprueba que lo que es primero y perfecto en un orden cualquiera es causa de lo que le es posterior en el mismo orden. Por ejemplo: el fuego, que es el más caliente de los cuerpos, es causa del calor de los demás cuerpos calientes, pues lo imperfecto extrae siempre su origen de lo perfecto, como la simiente viene de los animales o de las plantas. Ahora bien: hemos demostrado precedentemente que Dios es el ser primero y absolutamente perfecto; debe ser, pues, necesariamente, la causa que hace ser todo lo que es»[14]. Los ejemplos sensibles que utiliza aquí santo Tomás no pueden ocasionar dificultad, pues está claro que, lejos de requerir una materia preexistente para ejercerse sobre ella, la acción creadora excluye toda suposición de ese género. Es como acto primero del ser que Dios es causa de los seres; la materia no es sino el ser en potencia, ¿cómo condicionaría la actividad del acto puro?[15]. En realidad, todo depende del acto creador, y hasta la materia misma; hay que admitir, pues, antes que cualquier otra causalidad ejercida por Dios en la naturaleza, aquella por la cual causa al ser mismo de la naturaleza; y por eso, todas las demostraciones cristianas de la existencia de Dios por la causa eficiente son en realidad otras tantas pruebas de la creación. Es posible no percibirla a primera vista, y sin embargo la misma prueba por el primer motor inmóvil, la más aristotélica de todas, no puede recibir otra interpretación. Movere prae supponit esse[16]: ¿en qué queda la prueba de Aristóteles a la luz de este principio?

Hay movimiento en el mundo; nuestros sentidos lo atestiguan. Ahora bien: nada se mueve sino en la medida en que está en potencia; nada mueve sino en la medida en que está en acto. Y como no se puede estar en potencia y en acto a la vez y desde el mismo punto de vista, es menester necesariamente que todo lo que está en movimiento sea movido por otro. Pero no se puede remontar hasta lo infinito en la serie de las causas motrices y de las cosas movidas, pues entonces no habría primer motor, ni por consiguiente movimiento. Ha de haber, pues, un primer motor que no sea movido por ningún otro, y que es Dios[17]. Nada más puramente griego, a primera vista, que semejante argumentación: un universo en movimiento, una serie jerárquica de móviles y de motores, un motor primero que, inmóvil, comunica el movimiento a toda la serie, ¿no es ese el mundo mismo de Aristóteles, de quien, por lo demás, se sabe que la prueba ha sido tomada?

Sin duda, es la cosmografía misma de Aristóteles, pues la estructura del mundo de santo Tomás es físicamente indiscernible de la del mundo griego; pero bajo esta analogía física, ¡qué diferencia metafísica! Se le podía adivinar por el simple hecho de que las cinco vías tomistas declaran expresamente seguir el texto del Éxodo[18]. De golpe nos vemos transportados sobre el plano del Ser. En Aristóteles, el Pensamiento que se piensa pone en movimiento todos los seres a título de causa final. Que en cierto sentido el Acto puro sea el origen de toda la causalidad eficiente y motriz que se encuentra en el mundo, es seguro, puesto que si las causas motrices segundas no tuvieran fin último, ninguna de ellas tendría razón de moverse ni de ser movida, es decir, de ejercer su motricidad[19]. Por lo tanto, si el Primer Motor da a las causas la facultad de ser causas, únicamente por una suerte de acción transitiva vendría a dar a las causas segundas, a la vez la facultad de ser y de ser causas. No mueve sino por el amor que suscita, y aun ese amor lo provoca sin inspirarlo. Cuando leemos, en los comentarios de La Divina Comedia, que el último verso del gran poema no hace sino traducir el pensamiento de Aristóteles, estamos lejos de lo cierto, pues el amor che muove il Sole e Valtre stelle solo tiene de común el nombre con el primer motor inmóvil. El Dios de santo Tomás y de Dante es un Dios que ama; el de Aristóteles es un Dios que se deja amar; el amor que mueve al cielo y a los astros, en Aristóteles, es el amor del cielo y de los astros por Dios, en tanto que el que los mueve en santo Tomás y Dante es el amor de Dios por el mundo; entre las dos causas motrices hay toda la diferencia que separa la causa final de la causa eficiente. Y debemos ir todavía más lejos.

Aun suponiendo que el Dios de Aristóteles fuese una causa motriz y eficiente

propiamente dicha, lo que no es seguro, su causalidad caería sobre un universo que no le debe la existencia, sobre seres cuyo ser no depende del suyo. En este sentido, solo sería el primer motor inmóvil, es decir, el punto de origen de la comunicación de los movimientos, pero no sería el creador del movimiento mismo. Para comprender el alcance del problema, basta con recordar que el movimiento está en el origen de la generación de los seres y que, por consiguiente, la causa del movimiento generador es la causa de los seres engendrados. En un mundo como el de Aristóteles, todo está dado: el Primer Motor, y los motores intermediarios, y el movimiento, y los seres que ese movimiento engendra. De modo, pues, que si se admitiese que el Primer Motor fuese la primera de las causas motrices que mueven por causalidad transitiva, el ser mismo del movimiento escaparía aún a su causalidad. Las cosas son de otro modo en una filosofía cristiana, y por eso, cuando quiere demostrar la creación, santo Tomás no tiene que hacer más sino recordar la conclusión de su prueba de Dios por el movimiento. «Ha sido demostrado por argumentos de Aristóteles que existe un primer motor inmóvil que llamamos Dios. Ahora bien: en un orden cualquiera, el primer motor es causa de todos los movimientos de ese orden. Así, pues, que vemos un gran número de seres venir a la existencia en consecuencia del movimiento del cielo, y que Dios ha sido probado como motor primero en ese orden de movimientos, es menester que Dios sea para todos esos seres la causa de su existencia»[20]. Es natural que si Dios crea las cosas por el solo hecho de que mueve las causas que producen esas cosas por su movimiento, es menester que Dios sea motor en cuanto creador del movimiento. En otros términos: si la prueba por el primer motor basta para probar la creación, es menester necesariamente que la prueba por el primer motor implique la idea de creación; ahora bien: la idea de creación es ajena a la filosofía de Aristóteles; la prueba tomista de la existencia de Dios, aun cuando no hace sino reproducir literalmente una argumentación de Aristóteles, tiene, pues, un sentido que solo a ella pertenece y que el filósofo griego jamás le atribuyó.

Lo mismo ocurre con mayor razón en lo que se refiere a la causa eficiente, y la misma diferencia separa en ella el mundo griego del mundo cristiano. En los dos universos encontramos la misma jerarquía de causas segundas subordinadas a una causa primera; pero, por no haber superado el plano de la eficiencia para alcanzar el del ser, la filosofía griega no sale del orden del devenir. Este es el motivo por el cual Aristóteles, si nos fijamos bien en ello, puede subordinar a la primera causa una pluralidad de causas segundas inmóviles como la primera; porque, si esas causas recibieran la eficiencia que ellas dan, ¿cómo podrían ser inmóviles? Pero pueden y deben ser inmóviles si, no dependiendo de ningún ser

en su ser, su causalidad encuentra en la primera causa la causa de su ejercicio más bien que la de su causalidad. Al contrario, basta con hojear a santo Tomás para comprobar que su prueba se establece sobre un plano muy diferente, pues la prueba de Dios por la causa eficiente es en él la prueba tipo de la creación. «Hemos establecido por una demostración de Aristóteles que existe una primera causa eficiente que llamamos Dios. Ahora bien: la causa eficiente produce al ser por medio de sus efectos. Luego Dios es la causa eficiente de todo lo demás»[21]. Es imposible decir más claramente que, cuando se trata de Dios, causa eficiente significa causa creadora y que, probar la existencia de una primera causa eficiente, es probar la existencia de una primera causa creadora. A santo Tomás le place declarar que en esto sigue a Aristóteles; nada mejor, pero puesto que la eficiencia de que se trata no se refiere al mismo aspecto de lo real en los dos sistemas, hay que resignarse a admitir que la prueba tomista de Dios por la causa eficiente significa una cosa muy diferente a la de Aristóteles[22].

El problema que se plantea en adelante, y quedará planteado para toda la metafísica clásica, es el problema ininteligible a los griegos de rerum originatione radicali. ¿Por qué, preguntará Leibniz, hay algo en vez de no haber nada? Y es exactamente el mismo interrogante que se plantea todavía, en la filosofía cristiana, sobre el plano de la finalidad.

Es cosa comúnmente admitida hoy que la idea de finalidad está definitivamente eliminada por la ciencia del sistema de las ideas racionales. Queda por saber si la eliminación es tan definitiva como algunos la imaginan. Por el momento, no pretendemos nada más que señalar el punto preciso sobre el cual descansan las pruebas de Dios que se fundan en ella. Suponiendo que hay orden en el mundo, pregúntase cuál es la causa de este orden. Y a este respecto se imponen dos observaciones. Primeramente, no se pide que se admita que el orden del mundo sea un orden perfecto; lejos de eso; aun cuando la suma de desorden aventajara en mucho a la del orden, con tal que quedara solo una ínfima parte de orden, habría que investigar la causa. En segundo lugar, no se pide al espectador que se enternezca sobre la maravillosa adaptación de los medios a los fines y de detallar las sutilezas con la ingenuidad de un Bernardino de Saint-Pierre. Que el finalismo se haya desacreditado científicamente por la buena voluntad un tanto boba de algunos de sus representantes, es cosa cierta; pero la prueba por la finalidad no es solidaria de los errores de aquellos. Para que esta obre, basta admitir que el mecanismo físico-biológico sea un mecanismo orientado. E inmediatamente salta la pregunta: ¿de dónde proviene esa orientación del mecanismo? El yerro de los filósofos que se plantean este interrogante reside en

que no siempre disciernen que este recubre dos preguntas. Una, que no conduce a nada, consiste en buscar la causa de las “maravillas de la naturaleza”; pero, aun suponiendo que no se equivoquen a propósito de esas maravillas —y se equivocan a menudo— no se puede en ningún caso ir más allá de la concepción de un ingeniero jefe del universo, cuyo poder, tan sorprendente para nosotros como el del civilizado para el no civilizado, sería sin embargo un poder del orden humano. A este finalismo es al que se opone el mecanismo de Descartes, y es él quien lo justifica. Fabricar un animal puede ser difícil, pero nada prueba a priori que sea cosa propia de la naturaleza de un animal el no poder ser fabricado. Descartes mismo, ese profeta del maquinismo, estimaba que por lo menos se requeriría un ángel para fabricar máquinas volantes: hoy comprobaría que los hombres las fabrican en serie con una facilidad y una seguridad aumentadas sin cesar. El nudo de la cuestión no está ahí; y la verdadera pregunta es la segunda. Así como la prueba por la finalidad no considera a Dios como el ingeniero jefe de esta vasta empresa, igualmente la prueba por el primer motor no considera a Dios como la Central de energía de la naturaleza. Lo que se pregunta exactamente es, si hay orden, ¿cuál es la causa del ser de ese orden? La famosa comparación del relojero no tiene sentido a menos que se trascienda el plano del hacer para alcanzar el del crear. Así como todas las veces que comprobamos un arreglo debido al arte, inducimos la existencia de un artífice, única razón suficiente concebible de ese arreglo, así también, cuando comprobamos, además del ser de las cosas, el de un orden entre las cosas, inducimos la existencia de un ordenador supremo. Pero lo que tomamos en consideración, en ese ordenador, es la causalidad por la cual confiere el ser al orden; esto nos interesa mucho más que la ingeniosidad de un ordenamiento cuya naturaleza, demasiado a menudo y quizá siempre, se nos escapa. Descartes no deja de tener razón al chancearse de los que, pretendiendo introducirse en el consejo de Dios, se ponen a legislar en su nombre; pero, no hay necesidad de violar los secretos de su legislación para conocer su existencia. Nos basta con que haya una existencia; pues si ella es, lo es del ser, es decir, ya sea de lo contingente, que no se explica por sí mismo, ya sea de lo necesario, que suficiente por sí, basta al mismo tiempo a dar razón de lo contingente que de ello deriva.

Para quien concibe netamente este punto, la interpretación de las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios se aclara, y se comprende por qué hemos podido decir, que hasta cuando repetían al pie de la letra a Aristóteles los filósofos cristianos se movían en un plano diferente del de aquel[23]. Para que se comprenda mejor esta verdad, basta con evocar la controversia, célebre en la

Edad Media, entre los que admitían la existencia de pruebas puramente físicas de la existencia de Dios, como Averroes, y los que no admitían sino pruebas metafísicas de su existencia, como Avicena. Averroes representa aquí una tradición mucho más cercana de la tradición griega, pues en universos como los de Platón y de Aristóteles, donde Dios y el mundo se afrontan eternamente, Dios no es sino la clave de bóveda del cosmos y su animador; no se pone, pues, como el primer término de una serie que vendría a ser al mismo tiempo trascendente a la serie. Avicena, al contrario, representa la tradición judía más consciente de sí misma, pues su Dios, al que llama estricta y absolutamente el Primero, no es ya el primero del universo, es el primero en relación al ser del universo, anterior a ese ser y, por consiguiente también, fuera de él. Por eso, exactamente hablando, se debe decir que la filosofía cristiana excluye por esencia toda prueba únicamente física de la existencia de Dios, para no admitir sino pruebas físico-metafísicas, es decir, suspendidas al ser en cuanto ser. El hecho de que santo Tomás utilice en esas materias la física de Aristóteles no prueba nada, si, como acabamos de decirlo, empezando en físico, termina siempre en metafísico; antes bien podría señalarse que aun su interpretación general de la metafísica de Aristóteles trasciende al aristotelismo auténtico, porque al elevar el pensamiento a la consideración de Aquel que es, el cristianismo ha revelado a la metafísica la naturaleza verdadera de su objeto propio. Cuando un cristiano define con Aristóteles la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser, puede asegurarse que lo entiende siempre como la ciencia del Ser en cuanto Ser: id cujus actus est esse, es decir, Dios.

Parece, pues, que, empleando una expresión de W. James, el universo mental cristiano se distingue del universo mental griego por diferencias de estructura de más en más profundas. Por una parte, un Dios que se define por la perfección en el orden de la calidad: el Bien de Platón, o por la perfección en un orden del ser: el Pensamiento de Aristóteles; por otra parte, el Dios cristiano que es primero en el orden del ser y cuya trascendencia es tal que, según la vigorosa palabra de Duns Escoto, cuando se trata de un primer motor de ese género, hay que ser más metafísico para probar que es el primero, que físico para probar que es motor. Del lado griego, un dios que puede ser causa de todo el ser, inclusive su inteligibilidad, su eficiencia y su finalidad, salvo de su existencia misma; del lado cristiano, un Dios que causa la existencia misma del ser. Del lado griego, un universo eternamente informado o eternamente movido; del lado cristiano, un universo que comienza por una creación. Del lado griego, un universo contingente en el orden de la inteligibilidad o del devenir; del lado cristiano, un universo contingente en el orden de la existencia. Del lado griego, la finalidad

inmanente de un orden interior a los seres; del lado cristiano, la finalidad trascendente de una Providencia que crea el ser del orden con el de las cosas ordenadas[24].

Dicho esto, podemos tratar de responder a una cuestión difícil que quizá no se pueda ni elucidar completamente, ni conseguir evitarla. ¿Hemos de decir que al exceder al pensamiento griego, el pensamiento cristiano se le opone, o simplemente que lo prolonga y lo acaba? Por mi parte, no veo ninguna contradicción entre los principios asentados por los pensadores griegos de la época clásica y las conclusiones que los pensadores cristianos extrajeron de ellos[25]. Parece al contrario, ya que se las deduce, que esas conclusiones aparecen como evidentemente incluidas en esos principios; de modo que el problema residiría entonces en saber cómo los filósofos que descubrieron esos principios pudieron desconocer hasta ese punto consecuencias necesarias que en ellos se hallaban implicadas. Ello se debe, me parece, a que Aristóteles y Platón no consiguieron discernir el sentido pleno de las nociones que ellos mismos fueron los primeros en definir, porque no profundizaron el problema del ser hasta el punto en que, sobrepasando el plano de la inteligibilidad, alcanza el de la existencia. No estuvieron descarriados en el planteo de sus preguntas, pues el que plantearon es bien el problema del ser y por eso sus fórmulas siguen siendo buenas; la razón de los pensadores del siglo XIII fraternizaba con ellas no solo sin pena, sino con alegría, porque podía leer allí las verdades que ellas contienen, aunque ni Platón ni Aristóteles las hubiesen descifrado. Es lo que explica a un tiempo que la metafísica griega hiciera entonces progresos decisivos y que esos progresos se realizaran bajo el impulso de la revelación cristiana: «El aspecto religioso del pensamiento de Platón no fue revelado en toda su fuerza sino en tiempo de Plotino, en el siglo III después de Jesucristo; el del pensamiento de Aristóteles, pudiera decirse sin paradoja injustificada, no lo fue sino en el momento en que lo sacó a luz Tomás de Aquino, en el siglo XIII»[26]. Digamos quizá más bien san Agustín que Plotino, tengamos en cuenta en todo caso el hecho de que Plotino mismo no ignoró el cristianismo, y podremos concluir que si el pensamiento medieval pudo conducir al pensamiento griego a su punto de perfección, ello se debe a la vez porque el pensamiento griego era ya verdadero, y porque el pensamiento cristiano podía verificarlo más completamente todavía en virtud de su cristianismo mismo. Planteando el problema del origen del ser, Platón y Aristóteles estaban en el buen camino, y justamente porque estaban en el buen camino significaba un progreso sobrepasarlos. En su marcha hacia la verdad se detuvieron en el umbral de la doctrina de la esencia y de la existencia, concebidas como realmente idénticas en Dios y realmente distintas en todo lo

demás. Es la verdad fundamental de la filosofía tomista y, puede decirse, de la filosofía cristiana entera, pues aquellos de sus representantes que creyeron deber contestar la fórmula conciertan en cuanto al fondo para reconocer la verdad[27]. Platón y Aristóteles construyeron un arco magnífico cuyas piedras suben todas hacia esa clave de bóveda; pero esta no ha sido puesta en su lugar sino gracias a la Biblia. Y son cristianos quienes la han puesto. La historia no debe olvidar ni lo que la filosofía cristiana debe a la tradición griega, ni lo que debe al Pedagogo divino. Sus luminosas lecciones parecen de una evidencia tal que no siempre recordamos haberlas recibido por la vía de la enseñanza.

[1] «... cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen ejus, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: Ego sum qui sum; y dices filiis Israel, qui est misit me ad vos (Êxod., III, 14); tanquam in ejus comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint. Vehementer hoc Plato tenuit, et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc uspiam reperiatur in libris eorum qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est, Ego sum qui sum; et dices eis, Qui est misit me ad vos». San AGUSTÍN, De civ. Dei, VIII, 11; Patr. lat. t. 41, col. 236. Por una singular ilusión de perspectiva, Agustín atribuye esta doctrina a Platón que, según él, la habría encontrado en la Biblia. La mutabilidad es, en su pensamiento, tan inseparable de la contingencia ontológica, que no puede imaginar que, habiendo tenido la primera idea, Platón no tuviera también la segunda.

[2] La inmutabilidad de Dios se deduce inmediatamente del texto del Éxodo: «Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen dico vobis, id est, in veritate assero; antequam Abraham fieret, sicut creatura in esse producitur; ego sum. Non dicit: ego factus sum, quia esse non coepit; non dicit: ego fui, quia esse ejus non transit in praeteritum. Ideo dicitur Exodi tertio: Ego sum, qui sum³, quia esse ejus est increatum et intransibile». San BUENAVENTURA, Com. In.

[3] En efecto, la contingencia radical de la existencia de lo que no es Dios es lo que expresa la distinción tomista entre la esencia y la existencia. Era inevitable que esta intuición fundamental, contemporánea de los orígenes mismos del pensamiento cristiano en su substancia, acabara por encontrar su fórmula técnica. Esta fórmula aparece por vez primera con nitidez en Guillermo de Auvernia: «Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum

et ejus esse quod non est ei per essentiam duo sunt revera, et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est resolubile in suam possibilitatem et suum esse». (Citado por M. D. ROLAND-GOSSELIN, Le “De ente et essentia” de Saint Thomas d’Aquin, París, J. Vrin, 1926, p. 161; esta obra es fundamental para el estudio de la cuestión y de su historia). Como la noción que expresa esta distinción está estrechamente enlazada al cristianismo, que profundiza él mismo la tradición judía, no hay que asombrarse de que santo Tomás, a pesar de sus esfuerzos, no consiguiera encontrar la distinción de esencia y de existencia en Aristóteles (véanse sobre ese punto las excelentes páginas de A. Forest, La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin, París, J. Vrin, 1931, cap. V, art. 2, pp. 133-147). En un mundo eterno y no creado, como el del filósofo griego, la esencia es eternamente realizada y no puede ser concebida sino como realizada. Importa, pues, comprender que la distinción real de esencia y de existencia, aunque solo se formula netamente a partir del siglo XIII, es una novedad filosófica de la que puede decirse que estaba virtualmente presente desde el primer versículo del Génesis. En un ser creado, por simple que sea, aunque fuese una forma separada y subsistente como el Ángel, la esencia no contiene en sí la razón suficiente de su existencia; es menester que la reciba. Luego su esencia es realmente distinta de su existencia. Esta composición radical, inherente al estado de criatura, basta para distinguir a todo ser contingente del Ser mismo (cf. santo TOMÁS DE AQUINO, Quodlibet, II, art. 4, ad. l: «Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse...») La expresión accidit, que podría hacer confundir el pensamiento de santo Tomás con el de Avicena, debe ser entendida en el sentido que le da el mismo santo Tomás. Esta no significa que la esencia es una cosa que, sin la existencia, no existiría; pues ¿qué sería esa cosa que no existiera? Significa que la existencia actual de lo posible realizado no pertenece a ese posible sino en virtud de la acción creadora que le confiere la existencia. A. Forest ha señalado muy exactamente dónde se encuentra el nudo de la cuestión, y de ahí mismo lo que confiere a la solución tomista su verdadero sentido: «La esencia no designa en santo Tomás, al modo de Avicena, una naturaleza que pudiera ser entendida como tal, independientemente de su relación con la existencia; lo que

aquí separa a los dos filósofos es la doctrina de la necesidad griega por un lado, y de la libertad cristiana por otro lado» (op. cit., p. 154. Cf. p. 161). En otros términos, la composición real de esencia y de existencia no implica que Dios pueda hacer subsistir esencias que no existían, o retirar a los seres que él ha

creado su existencia para no dejarles sino su esencia —hipótesis, en efecto, absurdas—, sino que hubiera podido no crearlas y que no le sería imposible aniquilarlas. Así: «de un modo general, la distinción de esencia y de existencia está en relación con la doctrina de la creación» (op. cit., p. 162). Esta fórmula es la verdad misma, y no veo nada que agregar a la demostración que de ella da A. Forest, si no es la de enlazar el todo al Éxodo.

[4] Sobre el sentido del plural Elohim, véase A. LODS, Israel, pp. 290-293. Los hebraizantes no concuerdan completamente respecto al carácter primitivo del monoteísmo judío, ni en cuanto al sentido exacto que puede haber tenido la noción de creación en el relato bíblico (véase M. J. LAGRANGE, Études sur les religions sémitiques, 2.ª ed., París, Gabalda, 1905; P. W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, Munster en West., Aschendorff, 2.ª ed., 1926). En todo caso, es seguro que la idea de creación ejerció profunda influencia sobre el pensamiento de Israel a partir del siglo vi, y de ello daremos pruebas en la sucesión de estos estudios, particularmente respecto de la idea de providencia. Los cristianos la hallaron, no solo afirmada, sino definida en el libro II de los Macab., 7, 28. Lo que los filósofos cristianos hicieron, pues, fue elaborar filosóficamente un dato religioso cuya interpretación, en la época en que lo recibieron, estaba fijada hacía ya mucho tiempo. Véase la utilización del texto de los Macab., en ORÍGENES, In Joan. Comm., I, 17, 103; en ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, t. 478, p. 174. Puede observarse, como quien dice in vivo, el paso del orden de la revelación al orden del conocimiento en este texto conmovedor de san Agustín: «Audiam et intellegam, quomodo in principio, fecisti coelum et terram. Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. Nam si esset, tenerem eum et rogarem eum per te obsecrarem, ut mihi ista panderet... Sed unde scirem, an verunt diceret? Quod et si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec graeca, nec latina, nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: ‘verum dicit’ et ego statim certus confidenter illi homini tuo: ‘verum dicis’». San AGUSTÍN, Confes., XI, 3, 5. A la verdad promulgada desde afuera por la revelación responde por dentro la luz de la verdad racional. La fe ex auditu despierta inmediatamente una resonancia consonante en la razón.

[5] San Buenaventura no vacila sobre ese punto: «Nisi tu sentias, quod totalitas rerum ab ipsa (essentia divina) procedit, non sentis de Deo piissime. Plato commendavit animam suam factori, sed Petrus commendavit animam suam Creatori». In Hexaem., IX, 24; ed. Quaracchi, t. V, p. 376. San Buenaventura

tendría en su contra la opinion de A. E. Taylor (Plato, pp. 442-444), que sostiene, al contrario, que el Demiurgo «es un creador en el sentido pleno del término». Con eso parece entender sobre todo, en las páginas a que remitimos, que el mundo platónico no es un universo eterno como el de Aristóteles, sino que empezó con el tiempo como el mundo cristiano. A. E. Taylor no nos dice si iría hasta atribuir a Platón la creación del mundo en el sentido cristiano de don del ser por el Ser. Lo haría probablemente, porque, según él, el Demiurgo no trabaja sobre una materia preexistente, lo que llamamos materia no siendo sino no-ser a los ojos de Platón (A. E. TAYLOR, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 79 y p. 493). En otro sentido, Jowett emplea constantemente el vocablo creación en su traducción de Timeo, pero, al decir que «los elementos se mueven de modo desordenado antes que comience la obra de creación» (op. cit., p. 391), muestra bien que su creación es una seudocreación, puesto que la existencia de los elementos la precede. Según P. E. More, al contrario: «la creación no podía no ser para un filósofo griego —lo que debía ser para los cristianos— la evocación de alguna cosa fuera de la nada por la simple palabra fiat. En realidad, en el sentido en que la tomamos, creación es antes bien una expresión engañosa de lo que sería más propiamente el acto de labrar o de forrar. Para Platón, el pensamiento de un creador y de una criatura implicaba necesariamente la presencia de una substancia de que la criatura sea sacada» (P. E. MORE, The Religion of Plato, p. 203). Hay que reconocer que se simplifica hasta el exceso el pensamiento de Platón atribuyéndole sin más la admisión de una materia increada, cuyo nombre ni siquiera se encuentra en sus obras. Sin embargo, es difícil explicarse la actividad ordenadora del Demiurgo sin admitir que aquello a que da forma sobre el modelo de las Ideas sea algo, sea lo que sea, por lo demás. ¿Cuál es el origen de ese elemento que no es la Idea? En ninguna parte dice Platón que el Demiurgo lo crea, ni siquiera que lo concrea con la forma. Ya sea un algo dado anterior a su actividad formadora —es lo que dice Platón, pero no estamos obligados a tomarlo al pie de la letra, sobre todo en un mito— o un algo dado contemporáneo de esa actividad creadora, es siempre un algo dado. Parece muy difícil por consiguiente escapar a la conclusión de que hay en el universo platónico un elemento que no cae en el dominio de la acción del Demiurgo. Aun sin tener en cuenta la relación del Demiurgo a las Ideas, su actividad parece, pues, más bien formadora que creadora. Véanse las conclusiones muy firmes de A. RIVAUD, Timeo (en PLATÓN, Œuvres complètes, t. X), París, 1925, p. 36. La influencia de Platón ha sido tan profunda, que Filón el Judío, que debió ser el primero en desarrollar una filosofía de la creación ex nihilo, jamás concibió esa idea. Véanse sobre ese punto las profundas observaciones de É. BRÉHIER, Les idées philosophiques et

religieuses de Philon d'Alexandrie, 2.ª ed., París, J. Vrin, 1925, pp. 78-82. Parece, pues, que la tradición religiosa judía no dio sus frutos filosóficos sino una vez injertada en el tronco cristiano. Los primeros pensadores cristianos tuvieron el sentimiento exacto de la diferencia que los separaba

de Platón sobre ese punto. Partiendo del Éxodo, uno de ellos define a Dios como el Ser: Ἐγώ εἰμι δ ών, y luego hace observar que el artesano de Timeo no es el creador de la Biblia, porque le hace falta un algo dado sobre el cual ejercer su actividad: véase Cohortatio ad Graecos, XXI-XXII. La misma reserva corresponde formular en lo que se refiere a Platón en TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, Ad Autolycum, II, 4. Ireneo combate también la tesis platónica, pero tal cual la encontraba, deformada, en los gnósticos: Adversus H aer eses, II, 1-3.

[6] SANTO TOMÁS DE AQUINO, In Phys., lib. VIII, lect. 2, n. 5. No podía tratarse de plantear en una lección el problema de la interpretación de ese texto, así como tampoco de los textos análogos que se encuentran en santo Tomás (véase R. JOLIVET, Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, París, J. Vrin, 1931, p. 54 y sig.). Se dice a veces que santo Tomás atribuyó a Platón y a Aristóteles la idea de creación, y ello causa extrañeza. De hecho, santo Tomás nunca tuvo esa ilusión.

En cuanto a Platón, no hay duda posible. En un texto muy neto, opone los platónicos a Aristóteles y al cristianismo, por haber admitido una pluralidad de principios del ser universal (Dios, materia, ideas), en vez de admitir un principio único; en el mismo lugar se ve que discierne muy bien la diferencia entre la acción informadora de las ideas platónicas y la acción creadora del Dios cristiano: Super lib. de causis, XVIII, final. Además, santo Tomás observa varias veces que, según ciertos intérpretes, Platón consideraba a la materia como increada, de donde resulta que no tendría idea de ella ni de los individuos que de ella dependen: Sum. theol., I, 15, 3, ad 4m. Por último, él sabe muy bien, como es natural, que Aristóteles le reprochó a Platón el considerar las ideas como subsistiendo aparte: Sum. theol., I, 15, 1, ad 1.ª. En esas condiciones, santo Tomás no puede pasar como habiendo ignorado que, en el mundo de Platón, hay ser que no viene del de Dios. Tampoco se equivoca sobre el caso de Aristóteles. Si ha habido equivocación, es por no haber observado que la fuente de todo lo que dice sobre ese particular se halla en san AGUSTÍN, De civ. Dei, VIII, 4: «Fortassis enim qui Platonem, caeteris philosophis gentium longe recteque praelatum, acutius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur,

aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi». Patr. lat., t. 41, col. 228-229. San Agustín dice, pues, que quizá ciertos intérpretes de Platón se han elevado hasta ahí. Probablemente piensa, como de costumbre, en Plotino, Proclo y quizá Porfirio. Armado de ese texto, al cual hace referencia, santo Tomás reconstruye toda la historia del problema y la divide en tres etapas. 1.º: Los antiguos presocráticos, que no investigan sino la causa de las transmutaciones accidentales de los cuerpos y suponen que su substancia misma no tiene causa. 2.º: Platón y Aristóteles, que se plantean el problema de la causa de la substancia de los cuerpos. Estos admiten una materia que no tiene causa («distinxerunt, per intellectum, inter formam substantialem et materiam, quam ponebant incausatam») y una causa formal universal (Aristóteles), o varias (las Ideas de Platón). Uno y otro (utrique) se elevaron, pues, a la consideración del principio universal que hace que cada ser particular no solo sea tal substancia, sino esta substancia; alcanzaron "principium totius esse", y no se puede decir que el Dios de Aristóteles no sea "causa substantiae coeli". Pero debió tenerse en cuenta que santo Tomás jamás emplea el vocablo creatio al referirse a Platón ni a Aristóteles, pues esta causa universal de la substancia de los seres no es su causa creadora. 3.º: En efecto, después de Platón y de Aristóteles, otros se elevaron a la consideración de la causa de la existencia misma de esas substancias: «Utrique igitur (se. Platón y Aristóteles) consideraverunt ens particulari quadam consideratione (se. una consideración que no alcanza sino un aspecto del ser), vel inquiantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Sed ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia, per formas accidentales; nec secundum quod sunt haec, per formas sunstantiales; sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam causatam ab universali causa entium». Sum. theol. y I, 44, 2, Resp.

Si resumimos ese texto decisivo, aparece que santo Tomás concede a Platón y a Aristóteles el conocimiento de la causa universal de la substancialidad de los seres, pero que no les concede que conocieran la causa de la existencia de esas substancias. El texto muy claro de la Suma permite interpretar el de De potentia, III, 5, Resp., que nos remite precisamente a san Agustín, De civit. Dei, VIII, 4. Santo Tomás no modifica en él su historia del problema. Nota, como otras tantas etapas recorridas por la reflexión filosófica: 1.º: la explicación de las mutaciones

accidentales; 2.º: comienzo de explicación de las formas substanciales: “Posteriores vero Philosophi...”; 3.º: consideración del ser en general: «Posteriores vero Philosophi ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum (De civit. Dei, VIII, 4, non procul a fine). Cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit». Santo Tomás atribuye, pues, a Platón, a Aristóteles y a sus sucesores, la posición de una causa universal de las cosas, pero no dice que todos hubieran alcanzado la noción de una causa creadora. Puesto que se refiere al texto de san Agustín, hay que entender su conclusión en función de ese texto, lo que vuelve a llevarnos a la doctrina de la Suma: falta de creación en Platón y en Aristóteles; creación, fortassis, dice san Agustín, en ciertos neoplatónicos. Santo Tomás suprime el fortassis porque, escribiendo en el siglo XIII, piensa en Avicena, quien ciertamente ha concebido a Dios como el Dios bíblico: «Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse... Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicenae (Metaph., VIII, 7, y IX, 4)...». De potentia, ibid. Solamente entonces se llega a la noción de creación propiamente dicha y se enlaza directamente a la distinción de la esencia y de la existencia en lo que no es Dios.

La verdadera posición de santo Tomás en la Suma ha sido muy claramente notada por J. MARITAIN, La philosophie bergsonienne, 2.ª ed., París, M. Rivière, 1930, p. 426.

[7] San Buenaventura, por ejemplo, estima que Aristóteles «non pervenit ad hoc»; véase É. GILSON, La philosophie de saint Bonaventure, París, J. Vrin, 1924, pp. 181-182. Entre los historiadores modernos, cuyo método

es naturalmente más riguroso que el de los pensadores medievales, se encontrará el mismo punto de vista en el trabajo de J. CHEVALIER, La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, París, F. Alcan, 1915, pp. 183-189. En sentido contrario, véase Alej. HALENSIS, Summa theologica; ed. Quaracchi, t. II, n. 26, p. 37.

[8] R. JOLIVET, Aristote et la notion de création, en Revue des sciences philosophiques et théologiques, XIX (1930), p. 218.

[9] «Es realmente asombroso que santo Tomás, y tantos otros después de él, se

hayan rehusado a creer en ese formidable ilogismo. Y sin embargo, existe: no hay ningún texto formal, ni siquiera una fugaz alusión, referente al acto creador. Aristóteles ha ignorado la creación». R. JOLIVET, art. cit., p. 233. Este trabajo es con mucho el más ajustado que se pueda recomendar sobre la cuestión. Las conclusiones, firmes en su moderación, parecen difícilmente discutibles.

[10] TEXTO EN ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, t. 110, 111, p. 40.

[11] Textos alegados por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 44, 1, Resp.

[12] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 44, 1, Resp.

[13] San AGUSTÍN, Confes., lib. X, 6, 9. La respuesta que san Agustín atribuye a la naturaleza está tomada del Salmo, 99, 3. El capítulo siguiente (Confes., X, 7, 10) enlaza inmediatamente la investigación de Dios en la naturaleza a la palabra de san Pablo que vamos a citar: Rom., I, 20. Así se marca, en los textos mismos y sin que sea menester imaginarla, la unidad interna de la revelación y de la filosofía cristianas.

[14] Santo TOMÁS DE AQUINO, Compendium theologiae, I, cap. LXVIII.

[15] Santo TOMÁS DE AQUINO, op. cit., cap. LXIX. «Probat enim (Aristóteles) in II Metaphys., quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus: unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivantum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid ejus actioni, quod non sit ab eo productum». In Phys., lib. VIII, lect. 2, art. 4. No se puede sobrepasar más claramente las conclusiones de Aristóteles en nombre de un principio aristotélico.

[16] «Ad cujus intellectum est sciendum quod prius est aliquod esse in se quam moveri in alterum. Unde movere praesupponit esse. Quod si ipsum sit subjacens motui, iterum oportebit praesupponi aliquod principium motus, et sic quousque deveniatur ad aliquod ens immobile, quod est principium movendi seipsum omnibus». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sup. libr. de Causis, lect. XVIII.

[17] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 2, 3, Resp.

[18] «Sed contra est quod dicitur, Êxod., III, 14, ex persona Dei: Ego sum, qui sum». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 2, 3.

[19] Se ha sostenido que el Dios de Aristóteles mueve al universo como causa eficiente: F. RAVAISON, Essai sur la métaphysique d'Aristote, t. I, pp. 576-577 (cf. R. MUGNIER, La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne, París, J. Vrin, 1930, pp. 113-114). Véase también en ese sentido la discusión de J. MARITAIN, La philosophie bergsonienne, 2.ª ed., pp. 422-426. Sin embargo, parece difícil hallar un texto de Aristóteles que atribuya explícitamente a Dios una causalidad eficiente transitiva propiamente dicha.

[20] Santo Tomás de Aquino, Cont. Gent., II, 16.

[21] Santo TOMÁS DE AQUINO, ibid. La prueba directa de la creación dada más adelante por santo Tomás, op cit., II, 15, se apoya expresamente sobre ese capítulo vi, donde establece «quod Deo competit esse aliis principium essendi».

[22] «Cuanto más universal es un efecto, tanto más elevada es su causa, porque cuanto más elevada es su causa, tanto más grande es el número de efectos a los que se extiende. Ahora bien: ser es más universal que ser uno... De ahí resulta que por encima de ese género de causas que obran solo causando movimiento y cambio, hay esa causa que es el primer principio del ser, y hemos probado que es Dios. Luego Dios no obra solamente causando el movimiento y el cambio...». Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., II, 16. Casi no es necesario recordar que no solo los agustinianos, sino también sus adversarios irreconciliables, los averroístas, tuvieron clara conciencia de la diferencia entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano sobre ese punto; véase P. MAN-DONNET, Siger de Brabant (Les philosophes belges, VII), De erroribus philosophorum, p. 4, n. 4, y p. 8, n. 2. Hasta es en parte el contrasentido cometido con respecto a la relación histórica de santo Tomás a Aristóteles lo que explica en cierta medida la sospecha de los agustinianos hacia aquel. A fuerza de acentuar lo que tomaba a Aristóteles y de no hacer sino sugerir discretamente lo que le daba, santo Tomás se hacía difícil a sí mismo la tarea de mostrar que los principios de Aristóteles no se hallaban unidos en él a las consecuencias que se derivan en Aristóteles. Por eso, por no discernir bien el sentido nuevo que confería a los principios mismos, agustinianos y averroístas no vieron de pronto en su doctrina sino un aristotelismo que no se atrevía a ir hasta el cabo en sus conclusiones, y como un averroísmo vergonzoso. Se ve que se trata de cosa muy diferente. Agreguemos, por último, que es natural que el pensamiento cristiano haya sido precedido en

ese terreno por el pensamiento judío, puesto que tienen la Biblia en común. Sobre la doctrina de Maimónides, véase el importante cap. de A. FOREST, La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, París, J. Vrin, 1931, pp. 50-51.

[23] «Santo Tomás no ha modificado la posición de los problemas que se le planteaban; hasta puede decirse, en cierto modo, que la solución de esos problemas ha seguido siendo la misma. Pero no es menos cierto, como nos esforzaremos por demostrar, que hay en esos planteos una verdadera originalidad del pensamiento tomista; esta originalidad consiste según nuestro modo de ver en la afirmación de principios nuevos que vienen a pedir soluciones casi universalmente adquiridas». A. FOREST, La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, París, J. Vrin, 1931, p. 46. Es otro modo de matizar la misma respuesta que nosotros damos. Por nuestra parte vamos un poco más allá; pues si ha habido introducción de principios nuevos, o aun simple profundización de antiguos principios, las posiciones antiguas se hallan a su vez profundizadas y ya no son exactamente las mismas. Han progresado, como los principios.

[24] Véase Avicenne et le point de départ de Duns Scot, en Archives d'hist. doctr. et littéraire du Moyen Âge, II (1927), pp. 98-99. Hemos tratado de probar la tesis respecto de santo Tomás porque es en lo que a él se refiere donde más se la desconoce. Sería un juego probarla en cuanto a Duns Escoto. Ya conocemos su desconfianza hacia las pruebas físicas de la existencia de Dios; su poco gusto por la prueba por el primer motor se debe precisamente a que tiene demasiados aires de ser una prueba física. Si se trata de un primero de los motores naturales, no es de Dios de quien se trata; si ese motor es primero, no solo en el orden de la motricidad, sino en el del ser, es de Dios de quien se trata, pero entonces ya no es al físico, sino al metafísico a quien pertenece ocuparse de ello. Como lo ha dicho Duns Escoto en una fórmula sorprendente: «¿Cómo probaría el físico que un motor es primero, sin ser en eso más metafísico para probarlo primero, que físico para probarlo motor?» (In Metaph., lib. VI, qu. 4.ª ed. Wadding, t. IV, p. 671). El día que escribió esas líneas, Duns Escoto llegó hasta el fondo de la filosofía cristiana. Y eso le ocurrió a menudo. Por lo demás, hay que agregar que, en cuanto al fondo, no contradice en nada aquí a la de santo Tomás. Antes se diría que una filosofía cristiana esclarece a la otra. La prueba que Aristóteles da de la existencia del primer motor está perfectamente en su lugar en su Física, lib. VII; aun cuando su primer motor no sea un ser físico, puede ser alcanzado directamente como causa del movimiento, que es el objeto mismo de la física.

En santo Tomás, por el contrario, la prueba se desarrolla sobre el plano del ser, y es por consiguiente una prueba metafísica, pues la contingencia del movimiento no es aquí sino un caso particular y notablemente evidente de la contingencia radical del ser creado. Para convencerse de ello basta con recordar que la prueba de un primer motor inmóvil, luego inmutable, implica en santo Tomás que este ser sea eterno, necesario, habens esse per seipsum; de donde se sigue: quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse, y por último: quod Deus est primum et perfectissimum ens, unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent (véase Compend. theologiae, cap. LXVIII). Semejante primer motor es evidentemente más metafísico como primero que físico como motor.

[25] El P. Laberthonniére captó muy bien el elemento de novedad radical introducido en la historia de la filosofía por la revelación cristiana (L. LABERTHONNIÉRE, Le réalisme chrétien et Vidéalisme grec, París, Lethielleux, 1904). Para él, esa novedad va hasta una "oposición radical" entre el helenismo y el cristianismo (op. cit., p. 9); esta oposición, que resalta en los Padres, parece atenuarse en la Edad Media gracias al esfuerzo de los pensadores cristianos por paliarla (op. cit., pp. 10-11). Que haya una oposición entre el helenismo y el cristianismo sobre el plano religioso, es la verdad misma. En el orden religioso, el cristianismo es un comienzo absoluto; pero no es seguro que esta revolución haya acarreado más que un progreso filosófico; los cristianos jamás pensaron que no hacían sino completar la religión griega, pero siempre pensaron que no hacían sino completar la filosofía griega; puede, pues, haber habido novedad religiosa sin oposición filosófica, pues las oposiciones de conclusiones, donde las hay, se resuelven por profundización de los principios. Una nota más justa parece haber sido dada por H. RITTER, Histoire de la philosophie chrétienne, t. I, p. 47: «Aristóteles ha influido únicamente en la forma exterior de las obras de la escolástica, la cual, por el fondo íntimo de su pensamiento, se acercaba infinitamente a los Padres de la Iglesia». Y más adelante: «De donde se sigue que podemos considerar a la filosofía escolástica como la simple continuación de la filosofía de los Padres» (op. cit., p. 52). Esta vez, sin embargo, sería decir demasiado poco, pues Aristóteles ha suministrado a los pensadores de la Edad Media una técnica y principios que, sin alcanzar la plena conciencia de su propio valer, eran ya principios verdaderos. El pensamiento cristiano aportaba vino nuevo, pero los viejos odres estaban todavía buenos.

[26] GILBERT MURRAY, Five Stages of Greek Religion, 2.ª ed., Nueva York,

Columbia University Press, 1925, p. 7.

[27] Entendida en ese sentido, la distinción real de la esencia y de la existencia es esencial, no solo para el tomismo, sino para toda la metafísica cristiana. Está presente en todas partes en san Agustín (véase más adelante, cap. VI), en lo que se refiere al sentido, aun cuando sin la fórmula. La fórmula misma ha sido criticada, especialmente por Suárez; pero cuando critica esta fórmula, Suárez no niega lo que se afirma al planteársela, a saber: que Dios solo es por sí y que ningún otro tiene de sí su existencia. Para iniciarse en el sentido verdadero de esta controversia, que deja intacto el fondo de la cuestión, se consultará a P. DESCOQS, Thomisme et suarézisme, en Archives de philosophiei col. IV, París, G. Beauchesne, 1926, pp, 131-161, sobre todo p. 141 y sig. [cf. Thomisme et scolastique (Archives de philosophie, vol. V), ibid., 1927, pp. 48-59 y 83-140]. Si se entiende la "distinción real" como una distinción física de elementos combinables y separables, escotistas y suaristas tienen razón de negar no solo una distinción de ese género entre la esencia y la existencia, sino hasta que fuera admitida por santo Tomás (véase p. 82, nota 14). Si se entiende, al contrario, en un sentido metafísico, como la entendemos aquí, ningún filósofo cristiano niega lo que la fórmula afirma, aun cuando se rechace la fórmula misma. Es lo que indica con razón el P. Descoqs, art. citado (Arch, de philos., vol. IV), pp. 141-143, y es lo que ha establecido el P. del Prado, De veritate fundamentali philosophiae Christianae, Friburgo (Suiza), 1911, cap. v, pp. 33-37,

V.

ANALOGÍA, CAUSALIDAD Y FINALIDAD

TAL COMO ACABA DE SER DESCRITA, la relación de los seres contingentes al ser necesario no adquiere la plenitud de su sentido para el pensamiento sino partiendo de la idea cristiana de Dios concebido como Ser. Pero se podría objetar que esta idea misma, tomada en su pureza, excluye hasta la posibilidad de una relación cualquiera entre las cosas y Dios, por la sencilla razón de que hace imposible la existencia misma de las cosas. Concedamos por hipótesis que el universo mutable tal como nos es dado no halle en sí su razón suficiente, y que su existencia postule la del Ser; luego de sentado el Ser en su actualidad pura, ¿no es absurdo imaginar la existencia de algo que no sería él? Si Dios no es el Ser, ¿cómo explicar el mundo? Pero si Dios es el Ser, ¿cómo puede haber algo que no sea él? No hay más que un Dios, dice Leibniz, y ese Dios basta. Sin duda; pero no solo basta ese Dios, sino que se basta. ¿Podemos salir de ese dilema?

Observemos en primer lugar que es un dilema cristiano; con ello quiero decir: un dilema característico de la metafísica cristiana y que solo existe como consecuencia de una reflexión racional sobre lo dado revelado. El universo griego y su interpretación no provocaban ninguna dificultad de ese género. Para Platón y para Aristóteles el mundo era dado al mismo tiempo que sus dioses; no pretendiendo ni aquel ni estos la posesión exclusiva del ser, nada se oponía a que concordaran los unos con el otro, y el problema de su composibilidad no existía. Muy distintas son las cosas en un universo cristiano, y se puede decir que el hecho es reconocido aun por los filósofos que juzgan insoluble semejante antinomia. Que se pueda dudar entre la afirmación de un ser necesario causa del mundo y la negación de tal ser, o que se crea uno obligado a plantear a un tiempo la afirmación y la negación de ese ser[1], es un obstáculo en que nunca pensaron los griegos y que el pensamiento moderno no siente sino porque se mueve en un universo cristiano.

Luego importa observar el carácter abstracto, no realista, y por consiguiente no cristiano, de semejante dificultad. Por más metafísicas que sean las consideraciones desarrolladas en las lecciones precedentes, no pierden contacto con lo real. Ya partamos de la idea de Dios concebida por el hombre, como san

Anselmo, o del hombre y del mundo, como santo Tomás, no se parte de Dios, sino que a Él se llega. No debe decirse, pues, que la idea de los seres postula la idea del Ser, y que la idea del Ser excluye la de los seres; antes bien, que los seres, que se dan como hechos, no encuentran su razón suficiente sino en el Ser. Si la posición simultánea de unos y otros presenta una dificultad, podemos estar seguros de antemano de que solo es aparente, puesto que no podemos evitar la comprobación del hecho, que es real, ni la afirmación de su razón suficiente, que es necesaria. La cuarta antinomia de Kant solo es insoluble en un idealismo crítico; para un racionalismo realista es evidente a priori que la solución existe y que en la idea de Dios ha de poder hallarse la justificación de la coexistencia de las criaturas con Dios. Esta justificación supondrá primero que se pueda encontrar una razón concebible de la producción de los seres por el Ser, y luego, que la relación de los seres al Ser pueda ser presentada bajo un aspecto inteligible.

Para resolver la primera dificultad debemos necesariamente volver al punto central de todo el debate, la idea cristiana de Dios, y mostrar con qué nueva claridad ilumina la noción de causa. Esto no es cosa fácil, pues la crítica de la idea de causalidad transitiva tal cual la desarrollaron las filosofías de Malebranche y de Hume nos la hacen casi ininteligible. Que el mundo esté hecho de una serie de conexiones necesarias cuyo cómo nos es dado, pero cuyo porqué nos escapa, es en la actualidad una posición tan natural del problema, que ha tomado el aspecto de la evidencia. Para encontrar el sentido de la noción medieval de causa es menester, por lo contrario, retroceder a un realismo que puede parecer ingenuo, del que santo Tomás ha dado una fórmula perfectamente clara: causa importat influxum quemdam ad esse causati[2]. Para que haya causalidad, en el sentido estricto del término, es menester que haya dos seres, y que algo del ser de la causa pase al ser de lo que sufre el efecto.

El sentido de esta concepción no puede concebirse si no se comprende primero la profunda relación que los pensadores de la Edad Media creyeron descubrir entre el ser y la causalidad. Antes de poder hacer algo se necesita el ser, pues si la acción causal ha de ser concebida como un don de sí a un sujeto, o aun como la invasión de ese sujeto por una causa, claro está que la causa no podrá dar más de lo que tiene, ni establecerse en otro sino por lo que ella es. El ser es, pues, la raíz misma de la causalidad. Además, el ser no solo hace posible la causalidad, sino que la requiere en cierto modo, y precisamente la determinación de la relación del ser a su actividad causal es uno de los más difíciles problemas con que tropezaron los metafísicos clásicos. No tengo la ambición de resolverlo, ni

siquiera la pretensión de definir sus términos con exactitud técnica; solo quisiera tratar de sugerir su sentido con la ayuda de una comparación y a costa de una breve digresión.

A menudo se reprocha a las filosofías medievales su ingenuo antropomorfismo. Nada más natural que semejante reproche proveniente de espíritus formados en las disciplinas científicas y deseosas de substituir en todo la ciencia a la filosofía; pero aunque no todos los escolásticos hayan ignorado las ciencias tanto como se supone, su ambición primera no era la de ser sabios, sino más bien teólogos y filósofos. Lo que se proponían era el descubrimiento de los primeros principios y la interpretación racional de esos datos elementales de lo real, que, aceptados por el sabio como datos puros, para el filósofo exige que sean explicados. Ni el ser, ni el movimiento como tal, necesitan ser justificados desde el punto de vista de la ciencia, pero deben serlo desde el punto de vista de la filosofía; y lo mismo sucede con la causalidad. Cuando un sabio declara que esas cuestiones no le interesan, tiene razón en cuanto sabio. Y si dice que ni siquiera son cuestiones, también tiene razón, por lo menos en el sentido de que no son cuestiones científicas. Y si por último agrega que el antropomorfismo es fatal a la ciencia, tiene razón una vez más, pues es un método ruinoso cuando se aplica a los problemas científicos; pero no es una razón suficiente para concluir que el antropomorfismo sea un método fatal a la filosofía.

Lo contrario es la verdad. Suponer que todos los fenómenos de la naturaleza sean según la escala humana es una gran ingenuidad. Creer que la finalidad pueda ser reconstruida a priori decretando que las cosas son lo que nos parecería que debieran ser para asegurar el mayor bien del hombre es aún peor, pues no solo el descubrimiento de tales relaciones es infinitamente aventurado, sino que, aun suponiendo que fuese posible, no constituiría una explicación científica. Pero no es menos cierto que el universo es un sistema de seres y de relaciones entrelazadas, del que forma parte el hombre. Ahora bien: si el hombre forma parte de la naturaleza, no vemos por qué el filósofo no se ha de dirigir a él para concebirla mejor. No hay razón a priori para que lo que es cierto del ser humano sea falso de los demás seres, sobre todo si lo que se considera en uno y otros es el ser mismo, o las propiedades inmediatas del ser. Por ese medio y en ese sentido el tan despreciado antropomorfismo, de que tanto se usó en la Edad Media, recobra quizá el valor de un método indispensable. Puesto que soy parte de la naturaleza, y que la experiencia que tengo de mí es un caso privilegiado teniendo presente su inmediatez misma, ¿en nombre de qué principio racional abstendríame de interpretar en función de la única realidad que conozco desde

dentro, la que no conozco más que desde afuera? El fundamento de todo antropomorfismo legítimo es que el hombre es el único ser en quien la naturaleza toma conciencia de sí misma, y es también en ese principio donde la noción medieval de causalidad halla su justificación final[3].

El hombre puede ser causa en varios sentidos diferentes: a título de cuerpo físico, que lo es; o a título de cuerpo viviente y organizado, que lo es igualmente; o, por último, a título de ser razonable, puesto que es un ser viviente dotado de razón. Y como la racionalidad es el carácter por el cual el hombre se distingue específicamente de los demás animales, la única causalidad específicamente humana es la causalidad racional, es decir, ese género de actividad causal cuyo principio director es la razón. Ahora bien: toda causalidad de ese género se caracteriza por la presencia, en el espíritu del que obra o hace, de cierta idea preconcebida del acto que lleva a cabo o del producto de su acción. Esto equivale a decir que nuestras acciones, o los productos de nuestras acciones, están necesariamente en nosotros, antes de ser en sí mismos tales como serán luego de producidos por nosotros. En otros términos, antes de existir en sí como efectos, nuestros efectos existen en nosotros como causas y participan del ser de su causa. La posibilidad de la causalidad típicamente humana, la del homo faber, asienta precisamente en el hecho de que el hombre, porque está dotado de razón, es capaz de contener en sí, por modo de representación, el ser de efectos posibles que sean distintos de él. Por eso también lo que hacemos o producimos es nuestro; pues si somos responsables de los actos que realizamos y poseedores legítimos del producto de nuestro trabajo, es porque, como esos efectos no eran primeramente sino nosotros mismos como causas, somos también quienes existimos en ellos en su ser de efectos. Los dramas de Shakespeare, las comedias de Molière y las sinfonías de Beethoven no son solo de Shakespeare, de Molière y de Beethoven, sino que son Shakespeare, Molière y Beethoven mismos, a tal punto que podemos preguntarnos si no son la mejor parte y como la cúspide de su personalidad.

Para quien lleva el análisis algo más lejos en esta dirección, pronto es visible que aun eso no es sino un resultado provisional. El hombre no causa sino en cuanto es, y es muy cierto que como nada es anterior al ser, no se puede intentar ir más allá. Pero ¿qué significa el verbo ser? Cuando digo que soy, mi pensamiento no va generalmente más allá de la comprobación empírica de un hecho dado por la observación interna. Los pensadores de la Edad Media veían las cosas de modo muy diferente. Para ellos, el verbo ser era esencialmente un verbo activo, que significaba el acto mismo de existir; afirmar su existencia actual era en su

pensamiento mucho más que afirmar su existencia presente: era afirmar la actualidad, es decir, la energía misma por la cual su ser existía. Para concebir exactamente la noción medieval de causalidad es necesario remontar hasta el acto de la existencia, pues si el ser es acto, claro está que el acto causal deberá necesariamente echar raíces en el ser mismo de la causa. Esta relación es la que expresaba la distinción técnica, algo espantosa en apariencia, pero tan clara en realidad, entre el acto primero y el acto segundo. El acto primero es el ser de la cosa, de lo que se llama ser en virtud del acto mismo de existir que ejerce: ens dicitur ab actu essendi; el acto segundo es la operación causal de ese ser, la manifestación, intrínseca o extrínseca, de su actualidad primera por los efectos que produce dentro o fuera de sí misma[4]. Por eso la acción causal, que no es sino un aspecto de la realidad del ser en cuanto tal, debe finalmente retraerse a una transmisión o comunicación de ser: influxum quemdam ad esse causati.

Cuando hemos comprendido el sentido de esta doctrina, estamos por eso mismo en condiciones de comprender que la noción de creación puede recibir un sentido filosófico preciso. Crear es causar el ser. De modo que si cada cosa es capaz de ser causa en la medida exacta en que es ser, Dios, que es el Ser, debe poder causar el ser, y aun ha de ser el único en poderlo hacer. Todo ser contingente debe su contingencia al hecho de que no es sino una participación del ser; tiene su ser, pero no lo es en el sentido único en que Dios es el suyo. Por eso los seres contingentes solo son causas segundas como no son sino seres segundos. Toda su actividad causal se limita a transmitir modos de ser y a alterar las disposiciones de los sujetos sobre los cuales obran; nunca llega hasta causar la existencia misma del efecto que producen; en una palabra: el homo faber no puede en ningún caso llegar a ser un homo creator, porque no teniendo sino un ser recibido, no puede producir lo que no es, ni exceder en el orden de la causalidad el lugar que ocupa en el orden del ser. La creación es, pues, la acción causal propia de Dios[5], es posible para Él y solo es posible para Él[6]. Por lo demás, ¿síguese de ahí que esta sea concebible y que podamos aprehender racionalmente la naturaleza o la causa? Cuestiones son estas que es necesario tratar.

La primera no suscita dificultad grave. Todos los filósofos cristianos reconocen que aun cuando el acto creador es concebible, no es representable. Jamás creamos, y somos incapaces de crear; somos, pues, incapaces de representamos una acción verdaderamente creadora. Para seres que siempre hacen algo con alguna otra cosa es imposible concebir un acto cuyo término sería el ser mismo del efecto producido. Nada más fácil que repetir que Dios ha creado y crea las

cosas ex nihilo, pero ¿cómo no imaginar, en el mismo momento en que se la niega, que esa nada es una suerte de materia de la que el acto creador saca sus efectos? No pensamos más que el cambio, la transmutación, la alteración; para pensar la creación necesitaríamos poder trascender, al mismo tiempo que nuestro grado de ser, nuestro grado de causalidad[7].

Una dificultad del mismo género, pero quizá no tan radical, es la que nos detiene cuando tratamos de concebir el porqué de la creación. Ante todo, conviene disipar una primera ilusión que falsearía el sentido del problema. Buscar la razón suficiente de la creación no es buscar la causa del acto creador, pues el acto creador es Dios; él no tiene causa; la causa es él. Hace ya mucho tiempo que san Agustín determinó ese punto a su modo, es decir, con una exactitud de intuición que no siempre va acompañada de las justificaciones técnicas requeridas. Buscar la causa de la voluntad de Dios es suponer implícitamente que puede haber algo anterior a su voluntad, cuando es anterior a todo lo demás[8]. Aquí san Agustín piensa, pues, manifiestamente en la hipótesis contradictoria de una causa de la creación que formaría parte de la creación misma. Yendo más allá de ese punto de vista, que por lo demás adopta profundizándolo, santo Tomás demuestra la imposibilidad de toda causa externa o interna del acto creador. Para que haya en Dios mismo una causa cualquiera de su propia voluntad sería menester que hubiese en él distinción real de poderes o de atributos. No podemos, en efecto, imaginar otra causa posible de su voluntad sino su entendimiento. Ahora bien: hemos sentado precedentemente la perfecta unidad del Ser tomado en su actualidad pura, y esta unidad excluye por definición toda separación interna, que permitiría oponer un atributo de Dios a otro, o conceder a uno de esos atributos una acción cualquiera sobre otro. Sin duda, desde nuestro punto de vista discursivo, que desde luego es un punto de vista bien fundado, es inevitable decir que el entendimiento de Dios obra sobre su voluntad; pero el entendimiento de Dios es Dios como la voluntad de Dios es Dios, y puesto que es evidente que idem non est causa sui ipsius, no vemos cómo podrían establecerse relaciones de causalidad propiamente dicha en el seno de Dios.

Sin embargo, es inevitable que lleguemos a preguntarnos si, cuando de ese modo se la identifica con Dios, la noción de voluntad conserva todavía una significación cualquiera, pues, sea lo que sea del Ser puro, una voluntad sin fin nos es difícilmente concebible, ¿y podemos suponer una voluntad divina obrando para un fin, sin que este fin sea la causa final determinante de esa voluntad? Lo podemos si se trata de Dios, siempre y cuando recordemos que Dios es el Ser. Negar que la voluntad de Dios tenga un fin sería someterla ya sea

a una ciega necesidad, ya sea a una contingencia irracional y, en ambos casos, admitir en él imperfecciones incompatibles con la actualidad del Ser puro. Por otra parte, precisamente porque Dios es el ser mismo, sería contradictorio imaginar que pueda tener otro fin que sí mismo. El único fin concebible del querer divino es, pues, su propio ser, y como este ser, en cuanto fin de la voluntad, es idéntico al bien, puede decirse que el único fin posible de Dios es su propia perfección. En otros términos: Dios se quiere necesariamente, no quiere necesariamente sino a sí mismo, y es en relación consigo como puede querer todo lo demás.

Podemos decir, pues, y todos los filósofos cristianos lo han repetido, que la razón de la creación es la bondad de Dios. Según la palabra de san Agustín, repetida más tarde por santo Tomás, existimos porque Dios es bueno: quia Deus bonus est, sumus[9]; o, como también dice santo Tomás en una fórmula que ha deducido de san Dionisio y que la Edad Media no cesó de comentar: bonum est diffusivum sui et communicativum[10]. El origen platónico de esta noción no es dudoso. En el Timeo ya se invoca la liberalidad, la ausencia de deseo del Demiurgo divino, para explicar la razón de su actividad ordenadora[11]. Pero si el bien es la razón última de la creación[12], ¿cuál es la razón de ese bien mismo?

Plantear semejante pregunta a Platón sería exponerse a quedar sin respuesta, puesto que él considera el Bien como la realidad suprema. Plantearla a Dionisio el Areopagita sería ponerse en el mismo caso. Profundamente penetrado de platonismo, ese cristiano no consigue sobreponerse al primado del Bien para elevarse al primado del Ser. Claramente se ve que es así en el texto capital de Nombres divinos (V, I), en el que Dionisio desarrolla su concepción de la existencia divina. Para él, cuando Dios nos enseña que es el Ser, debe entenderse que de todas las participaciones en la bondad, que es su esencia, el ser es la primera. Comentando a su vez el comentario de Dionisio, santo Tomás se declara de acuerdo con él, pero con razón se ha observado que no lo está[13], pues en lugar de ver en el ser una participación del bien, lo que supone el texto de Dionisio, ve en el bien un aspecto del ser. Por eso la interpretación tomista de Dionisio presenta considerable interés filosófico: en él se ve plenamente al pensamiento cristiano tomar clara conciencia de sus principios metafísicos y, yendo más allá del plano del helenismo, elaborar bajo su forma definitiva lo que pudiéramos llamar la metafísica del Éxodo. Veamos cómo procede.

Que el bien sea difusivo y comunicativo de sí mismo, santo Tomás lo concede

sin ninguna restricción, ni siquiera mental. Pero, el poseer esa propiedad, ¿a qué se lo debe el bien? A que no es sino un aspecto trascendental del ser. El bien, si lo consideramos en su raíz metafísica, es el ser mismo en cuanto deseable, es decir, en cuanto objeto posible de una voluntad; de modo, pues, que si se quiere comprender por qué tiende espontáneamente a difundirse y a comunicarse, hay que volver necesariamente a la actualidad inmanente del ser. Decir que el bien es a la vez acto y bien no es solo mostrar que puede obrar como causa; es sugerir al mismo tiempo que contiene una razón de ejercer ese poder causal. La perfección de su actualidad, pensada como bien, la invita a comunicarla libremente al ser de sus efectos posibles[14]. Volviendo al punto de vista antropomórfico, cuya defensa he intentado más arriba, diré que aquí también la analogía humana puede en cierta medida servimos de guía, pues lo que admiramos en el artista, el héroe o el sabio, es la actualidad que rebosa de su ser, que, por los actos y las obras que ella engendra, se comunica a un mundo de seres menores, sorprendidos de contemplarlos. Aun sin acudir a ese caso extremo, ¿no experimentamos cada uno de nosotros la verdad del principio metafísico: operatio sequitur esse? Pues ser es obrar, y obrar es ser. La liberalidad por la cual el bien se da, es, en el caso de un ser inteligible, la libre manifestación de la energía por la cual el ser existe.

Ciertamente, el hombre no es solo liberalidad, pero porque no es todo el ser; tiene que tomar lo que no es antes de dar lo que es. A menudo quiere el bien ajeno para disminuir sus propias deficiencias y conservarse o acrecer en el ser; pero, ávido de lo que le falta, es generoso de lo que es, porque en cuanto es, es bueno[15]: ens est diffusivum sui et communicativum. Solo que, quien va hasta ahí, tiene que ir más lejos.

A partir del momento en que se interpreta la causalidad como un don del ser, nos vemos necesariamente conducidos a establecer una relación nueva entre el efecto y su causa: la de analogía. Los filósofos medievales no sentían siquiera la necesidad de justificar semejante consecuencia; esta les parecía un hecho evidente que basta leer en la más común experiencia sensible. Que un animal o una planta engendra un animal o una planta de la misma especie, que aun fuera de los reinos animal y vegetal el fuego enciende fuego y el movimiento engendra movimiento, se comprueba a cada instante. Pero la razón metafísica de ese hecho se impone al espíritu tan necesariamente como el hecho se impone a los sentidos, pues si el ser que es causa no hace con eso sino comunicarse a su efecto y difundirse a él, es aún la causa que vuelve a encontrarse en él bajo un nuevo modo de ser, con las diferencias debidas a las condiciones de existencia que le

impone la materia en que se ejerce su eficacia. Pocas fórmulas hay que vuelvan más a menudo en santo Tomás como aquella en que esta relación se expresa; puesto que todo lo que causa obra según está en acto, toda causa produce un efecto que se le asemeja: Omne agens agit rib i simile. La similitud no es aquí una cualidad adicional, contingente, que sobrevendría no se sabe cómo para coronar la eficacia: es coesencial a la naturaleza misma de la eficiencia, de la cual no es sino el signo exterior y la manifestación sensible.

Así, pues, si el universo cristiano es un efecto de Dios, y la noción de creación lo implica, debe necesariamente ser un análogo de Dios. Nada más que un análogo, pues si se compara el ser por sí al ser causado en su existencia misma, se obtienen dos órdenes de seres que no son susceptibles de adición ni de substracción: son, rigurosamente hablando, inconmensurables, y también por eso son composibles. Dios no se ha agregado nada por la creación del mundo, ni se quitaría nada por su aniquilamiento; esos dos acontecimientos son de importancia capital para los seres a quienes ocurre, pero nula para el Ser al que no conciernen en modo alguno en cuanto ser[16]. Pero un análogo, sin embargo, es decir mucho más que un efecto al que se agregaría como accidentalmente una semejanza con su causa. Como el efecto de que aquí se trata es el que todos los demás presuponen —el ser mismo—, en su existencia y substancialmente es donde la criatura es un análogo del creador.

Por eso toda metafísica cristiana requiere el uso de las nociones de similitud y de participación, pero les da un sentido mucho más profundo que el platonismo del que los toma, pues la materia de que usa el Demiurgo del Timeo solo está informada por las ideas en las cuales participa, mientras que la materia del mundo cristiano recibe de Dios su existencia al mismo tiempo que la existencia de sus formas. No ignoramos cuántas dificultades se pueden acumular sobre este punto, pero quizá ni una sola de ellas deje de mover a mayores dificultades. Que la noción de participación repugne al pensamiento lógico es posible, puesto que toda participación supone que lo que participa es y no es aquello de que participa. Pero ¿es seguro que el pensamiento lógico no presupone, para su ejercicio, vínculos reales, que su trabajo propio es analizar, de modo que no tendría nada que hacer si no le fueran dados? El enunciado mismo del principio de contradicción, ¿no implica la presencia en el espíritu de la noción de participación y, por consiguiente, también su inteligibilidad relativa? Si digo que una cosa no puede, a un tiempo y desde el mismo punto de vista, ser ella misma y su contrario, integro a la definición de la cosa la presencia de sus relaciones y supongo que lo que es tal desde cierto punto de vista puede ser tal desde otro. Y,

por lo demás, ¿de qué me servirá el pensamiento discursivo donde este comprueba una realidad que se mofa de sus fórmulas? En las cosas es donde está inscripto el problema del mismo y del otro, y si la famosa cuestión de eodem et diverso ha desalentado a más de un lógico medieval, no es una razón para que el metafísico se aleje de él. Ahora bien: la semejanza es un hecho. Nadie osará negar que estamos en un mundo que se presta a la clasificación, o hasta la requiere, y, con ese solo hecho, toda la doctrina de la participación se reintroduce inevitablemente en la filosofía. No hay nada que solo sea sí mismo, y la μίξιςεδων está inscripta en la definición de cualquier esencia. Al analizar las síntesis que así le son dadas, el pensamiento lógico no puede tener la pretensión de disolverlas, pues de ellas vive. No solo, si las negara, no tendría más nada que decir, sino que ni siquiera puede negarlas sin negarse a sí mismo, puesto que solo decir que A es A es admitir que el mismo, sin dejar de ser el mismo, puede ser otro desde cierto punto de vista.

Aún se objetará a las metafísicas de la analogía que ellas suponen una materialización ingenua de la causalidad. Creer que el mundo deba representar a Dios como un retrato representa al modelo o como un animal representa a quienes lo engendraron, ¿no es volver a caer en un estado de espíritu precientífico y razonar al modo de los primitivos? En realidad, quizá se haya atribuido demasiada importancia a la edad de las ideas, y aun cuando se demostrara que semejante concepción es primitiva, el problema de su legitimidad quedaría intacto. Lo sorprendente sería, por lo contrario, que los modos primitivos de explicación imaginados por los hombres no expresasen ciertas necesidades imperiosas del pensamiento humano. Puede, y nadie piensa en contestarlo, que las nociones de participación y de analogía se desplieguen con excesiva lozanía en las cosmogonías primitivas o aun medievales; se desplegaban en su crudeza, sin crítica, sin método, sin justificación racional; pero de ahí no resulta que no correspondan a un aspecto auténtico de lo real y no sean, por consiguiente, indispensables para explicarlo o aun simplemente describirlo, tanto menos cuanto que la ingenuidad de la idea de analogía es mucho menor de lo que se imagina comúnmente.

Los filósofos cristianos tuvieron siempre el cuidado de distinguir varias especies o grados de analogía. La semejanza es la forma más llamativa para la imaginación, pero no es la única y todavía puede haber analogía aun cuando no está ahí. Cuando miramos un retrato podemos tomar interés en examinar el parecido de la imagen con su modelo, pues a veces existe; pero si comparamos entre ellos los diversos retratos ejecutados por un mismo pintor, sobre todo si

han sido pintados hacia la misma época de su vida, comprobaremos infaltablemente que todos se parecen entre sí, y no se parecen sino porque se asemejan todos al artista. Y no solamente las obras de un mismo artista se le asemejan, sino también las de sus alumnos o, como se dice, de su Escuela, porque es él verdaderamente la causa, y porque en este caso, como en todos los demás de ese género, algo de su ser, directamente o no, se ha comunicado a sus efectos. En este sentido, es muy cierto decir que todos los cuadros de Rembrandt son retratos de Rembrandt pintados por él mismo, aunque puedan representar el Ecce homo, el Filósofo en meditación o Los Peregrinos de Emaús.

Es en este sentido, al parecer, como conviene interpretar el tema, familiar a la Edad Media, de un universo donde en todas las cosas se leen los vestigios de la divinidad. Nadie contestará que la imaginación de los pensadores cristianos se dio aquí libre curso. Con extraordinaria abundancia y alegría de poetas, Hugo de Saint-Victor, san Buenaventura, Raimundo Lulio se entregan a la tarea de descubrir en la estructura de las cosas el orden ternario que para ellos simboliza la trinidad del Dios cristiano. El Itinerario del alma hacia Dios se inspira de cabo a cabo en ese principio, y se ha sostenido que hasta los tercetos de La Divina Comedia, ese espejo del mundo medieval, fueron queridos por el poeta, para que su obra, como el universo que esta describe, estuviese marcada hasta en su materia misma a la semejanza de Dios. Es difícil juzgar semejante estado de ánimo sin tener en cuenta el principio que lo inspira. ¿Dónde detenerse en la busca de las analogías desde el momento en que se admite que hay analogías? Los espíritus más sobrios, como santo Tomás de Aquino, rehúsan ver pruebas en la mayor parte de las semejanzas acumuladas por los grandes meditativos, sin abstenerse, no obstante, de hallar en la substancia, la forma y el orden coesencial a las cosas, la marca de Dios uno y trino que es autor de ello[17].

De ahí resulta lo que podríamos llamar con Newman el carácter sacramental del mundo cristiano[18]. En cualquier explicación de su naturaleza en que nos detengamos, siempre sobrepasa el plano físico de la ciencia para alcanzar el plano metafísico y preparar el paso al plano místico. No quiero decir con eso que ignore o desprecie las explicaciones puramente científicas y filosóficas; por lo contrario, las acoge, las llama con instancia, puesto que todas le aprenden, le enseñan algo sobre Dios. Lo que quiero decir es que un filósofo cristiano, además del punto de vista que todo el mundo adopta sobre el universo, admite la necesidad de otro punto de vista que solo a él pertenece. Así como por bondad Dios da a los seres que sean, por bondad da a las causas que sean causas, delegándoles de ese modo alguna participación de su poder al mismo tiempo que

de su actualidad. O más bien, puesto que la causalidad surge de la actualidad, les confiere la una por lo mismo que les confiere la otra, de modo que el mundo físico en que vivimos ofrece al pensamiento del cristiano, como un envés de su fisicismo, otra cara donde todo lo que se lee, de un lado, en términos de fuerzas, de energías y de leyes, se lee en términos de participaciones al ser divino y de analogías. Para quien comprende el sentido de esta idea, el mundo cristiano toma, pues, el aspecto de un mundo sagrado, cuya relación a Dios está inscripta en su ser, como en cada una de las leyes que regulan su funcionamiento.

Quizá no esté fuera de propósito disipar aquí un equívoco nacido recientemente y que el creciente interés que se toma en las investigaciones de filosofía medieval amenaza propagar. La primera Edad Media a que se haya regresado es la de los románticos: un mundo pintoresco, bullicioso, abigarrado, donde los santos se codean con la canalla, y que expresaba sus más profundas aspiraciones en la arquitectura, la escultura y la poesía. Es también la Edad Media de los símbolos, donde lo real desaparece bajo las significaciones místicas con que lo cargan los artistas y los pensadores, a tal punto que el libro de la naturaleza no es más que una suerte de Biblia cuyas palabras serían las cosas. Fábulas de animales, Espejos del mundo, vidrieras y pórticos de catedrales conciertan en describir, cada cual en su lenguaje propio, un universo simbólico, cuyos seres, tomados en su esencia misma, no son sino expresiones de Dios. Por una reacción muy natural, el estudio de los sistemas clásicos del siglo XIII condujo a los historiadores a levantar contra esa visión poética del mundo medieval la concepción científica y racional que de él elaboraron Roberto Grosseteste, Rogerio Bacon y santo Tomás de Aquino. Nada más justo, por lo menos en el sentido de que a partir del siglo XIII el universo de la ciencia empieza a interponerse entre nosotros y el universo simbólico de la alta Edad Media; pero sería una equivocación creer que lo suprimiera o siquiera que tendiera a suprimirlo. Lo que entonces se produjo es en primer lugar que las cosas, en vez de no ser sino símbolos, llegaron a ser seres concretos, que, además de su naturaleza propia, estaban dotados de significaciones simbólicas; y luego de eso, la analogía del mundo con Dios, en vez de expresarse solo sobre el plano de las imágenes y del sentimiento, se formuló en leyes precisas y en nociones metafísicas definidas. De hecho, Dios penetraba tanto más profundamente en el mundo cuanto mejor se conocía la profundidad del mundo. Para un Buenaventura, por ejemplo, no hay dicha que valga la contemplación de Dios en la estructura analógica de los seres; más sobrio, santo Tomás de Aquino no expresa, sin embargo, sino la misma filosofía de la naturaleza cuando reduce la eficacia de las causas segundas a ser solo una participación analógica de la

eficacia divina. La causalidad física es de la creación, como los seres son del Ser y como el tiempo es de la eternidad. Así, por donde quiera se la mire, no existe en realidad sino una visión medieval del mundo, aun cuando se exprese ora en obras de arte, ora en conceptos filosóficos definidos: la que san Agustín había esbozado magistralmente en su De Trinitate y que se vincula directamente a esta palabra de la Sabiduría (XI, 21): Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti[19].

Es verdad que al salir de esta dificultad nos encontramos con otra que no es menos temible. Si se admite la composibilidad de los seres y del Ser, y aun la posibilidad metafísica del don del ser por el Ser, queda por hacer inteligible la razón moral de tal don. La creación, decíamos, es un acto de liberalidad. Sea; pero ¿de liberalidad hacia quién? Puesto que Dios es el soberano bien, ¿qué podría darse? Puesto que la criatura no es nada, ¿qué podría darle? En otros términos, aun cuando admitiésemos que una causa eficiente de la acción creadora fuese concebible, parecería difícil encontrarle una causa final; al problema de la relación de los seres al Ser se añade el problema de la relación de los bienes al Bien.

Sin embargo, aun en esta temible dificultad, el pensamiento cristiano no queda sin recursos. Una vez más se volverá hacia la Escritura para leer en ella una solución del problema, que la razón no tendrá más que reconstruir, como un geómetra analiza las condiciones de posibilidad de un problema supuesto resuelto. Universa propter semetipsum operatus est Dominus: Dios lo ha hecho todo para sí mismo, dice el Libro de los Proverbios (XVI, 4), y basta leer esta palabra para recordar que en efecto, en el caso único de Dios, donde la causa y el fin no son sino uno, aquel que todo lo ha hecho no puede haberlo hecho sino para sí. Pero si lo ha hecho para sí, ¿en qué queda la liberalidad de la acción creadora y sobre qué plano trascendente podríamos situar esta contradicción en los términos: una generosidad interesada?

Es verdad decir que toda concepción cristiana del universo, sea cual sea, es teocéntrica. Tal doctrina podrá acentuar el rasgo con más insistencia que tal otra, pero ninguna podrá borrarlo sin perder al mismo tiempo su carácter cristiano y sin convertirse además en metafísicamente contradictoria por el hecho mismo. Para quien reduce en efecto el bien al ser, la finalidad se reduce al ser a través del bien. En otros términos: el bien no es sino la deseabilidad del ser, de tal modo que el soberano deseable, por el hecho mismo de que es el soberano bien, se confunde por definición con el soberano ser. De modo, pues, que si ponemos,

como requerida para la inteligibilidad del universo, una causa creadora, la causa final de esa causa creadora no puede ser sino ella misma. Suponer que Dios pueda encontrar fuera de sí el fin de su acto es limitar su actualidad, y, puesto que la creación es la acción propia del Ser puro, es hacer imposible la creación. Así, el bien en vista del cual Dios crea no puede ser sino el Ser mismo que su perfecta actualidad hace creador: universa propter semetipsum operatus est Dominus.

Solo que hay que tener cuidado con lo que implica la noción de un acto del bien supremo. Naturalmente situados sobre el plano que es nuestro, siempre razonamos como si el fin del Bien pudiera ser el de un bien. Mas, para los bienes limitados que somos, hallándose la perfección en el término de la acción como un fin por adquirir, la mayoría de nuestras operaciones se realizan bajo el signo de la utilidad. Es por lo que la acción divina se nos hace casi incomprensible. Para un ser que tiene siempre ser por adquirir, es un misterio el acto de un bien que ya no tiene ningún bien por adquirir; y sin embargo, bastaría con reflexionar en la noción de soberano Bien para ver la necesidad de poner este acto incomprensible en el origen de las cosas, pues el caso en el cual lo que obra es el soberano bien, es también el único caso en que el solo fin posible del acto pueda ser el de comunicarse. De modo, pues, que por una metáfora muy deficiente ha podido alguna vez hablarse del egoísmo divino como del único egoísmo legítimo, pues solo hay egoísmo concebible donde queda algo por ganar. Muy distinta es la acción del Ser soberano que, sabiéndose soberanamente deseable, quiere que existan análogos de su ser a fin de que existan análogos de su deseo. Lo que Dios crea no son testigos que le aseguren de su propia gloria, sino seres que gozan de ella como él mismo goza y que, participando de su ser, participan al mismo tiempo de su beatitud. No es, pues, para él, sino para nosotros que Dios busca su gloria[20]; no es para ganarla, puesto que la posee, ni para acrecerla, puesto que ya es perfecta, sino para comunicarla.

Esas consideraciones conducen a consecuencias cuya importancia metafísica no puede ser exagerada. Nacido de una causa final, el universo está necesariamente impregnado de finalidad, es decir, que en ningún caso se puede disociar la explicación de los seres de la consideración de su razón de ser. Por eso, a pesar de la resistencia y de la oposición a veces violentas de la filosofía y de la ciencia modernas contra el finalismo, el pensamiento cristiano jamás renunció ni renunciará a la consideración de las causas finales. Sin duda puede sostenerse con Bacon y Descartes que, aun cuando hubiese causas finales, el punto de vista de la finalidad es científicamente estéril: causarum finalium inquisitio sterilis est

et tanquam virgo Deo consecrata nihil park[21]. Pero en primer lugar, como más adelante veremos, hay quizá un disentimiento fundamental entre Bacon y la Edad Media sobre la noción misma de filosofía, y sobre todo que es para Dios para quien el pensamiento cristiano guarda celosamente esa virgen, cuya presencia vela sobre la inteligibilidad del mundo, aun cuando no engendra para el hombre ninguno de esos resultados prácticos de que tan ávido se muestra Bacon. Reprochar al finalismo su esterilidad científica, aun en el supuesto de que sea tan completa como se dice, es desconocer lo que más adelante llamaremos el primado de la contemplación, y confundir planos que, en nuestro sentido, es absolutamente necesario distinguir.

Quizá sea hacer peor todavía. Ya lo hemos hecho: nadie piensa en defender las ingenuidades sin número de los finalistas, y ni siquiera en sostener que una explicación por la causa final puede ser una explicación científica[22]; en ningún caso el conocimiento del porqué, aun si fuese posible, nos dispensaría del conocimiento del cómo, el único por el que la ciencia se interesa. Descartes ha dicho sobre el particular cosas muy enérgicas, sobre las cuales no es oportuno volver. Es y será siempre oportuno, en cambio, volver sobre la cuestión de saber si en la naturaleza hay porqué. Ahora bien: estamos seguros de que los hay en el hombre, que es incontestablemente una parte de la naturaleza, y, desde este punto de vista, todo cuanto nos parecía verdad de la analogía nos parece mucho más evidente todavía de la finalidad. En todas sus acciones el hombre es un testigo viviente de la presencia de la finalidad en el universo, y si hay ingenuidad en razonar antropomórficamente, como si toda operación natural fuese la obra de un superhombre desconocido[23], quizá haya ingenuidad de otro orden en negar universalmente la causalidad de los fines en nombre de un método que se veda reconocerla donde esta existe. El porqué no dispensa del cómo, pero el que no busca sino el cómo, ¿puede asombrarse de no encontrar nunca el porqué? ¿Puede sobre todo asombrarse de no llegar a darle el género de inteligibilidad que solo el cómo comporta, allí donde se encuentra? Como quiera que sea en ese punto, el pensamiento cristiano nunca varió en su actitud respecto de ese problema. Fiel a sus principios se halló a gusto en el mundo de Platón y de Aristóteles, el que, por su parte, recibió de él por vez primera su completa racionalidad. Por debajo del hombre, que obra en vista de fines comunes, la filosofía medieval colocó siempre al animal, que fines percibidos determinan, y al mineral, que sus fines mueven, es decir, que los sufre sin conocerlos[24]. Mas por encima del hombre siempre colocó a Dios, cuya acción trascendente a la nuestra no se regla sobre fines, pero pone simultáneamente en el ser los fines y los medios sin más razón que la de comunicar su beatitud al mismo tiempo que su inteligibilidad.

Por eso, del mismo modo que es un universo sacramental, el mundo cristiano tal como lo concibe la Edad Media es un universo orientado; y siguió siendo lo uno y lo otro, en cualquier época de su historia que se le considere, cada vez que el pensamiento cristiano tomó conciencia de su verdadera naturaleza. Consideradas en relación a esa estabilidad fundamental, las revoluciones impuestas por la ciencia a nuestra representación del universo aparecen como accidentes sin gran importancia. Que la tierra gire o no, que sea o no el centro del mundo, que las energías fisicoquímicas que hay en ella se revelen a nosotros cada vez más fecundas, nada puede hacer que, para el pensamiento cristiano, las cosas no sean fundamentalmente otros tantos vestigios de Dios y como las huellas dejadas por la acción creadora en su paso. Pascal no ignoraba completamente lo que es una explicación científica; sin embargo, en pleno siglo xvii, y después de Descartes, aquel osaba todavía escribir que “todas las cosas ocultan algún misterio; todas las cosas son velos que ocultan a Dios”[25]. En este sentido, el finalismo cristiano mismo es un corolario inmediato de la noción de creación, a tal punto que hasta podemos decir que la noción de causa final no recibe su pleno sentido sino en el universo dependiente de la libertad del Dios de la Biblia y del Evangelio. Pues solo hay finalidad verdadera si la inteligencia está en el orden de las cosas y si esta inteligencia es la de una persona creadora[26]. Pero la noción de persona no se ofrecerá sino más adelante a nuestra consideración; por el momento debemos examinar primeramente qué naturaleza corresponde en propiedad a un universo nacido de la omnipotencia del Ser, y particularmente la bondad esencial que le pertenece de pleno derecho.

[1] I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, Transcendentale. Elementarlehre, 4.ª Antinomia.

[2] Santo TOMÁS DE AQUINO, In Metaphyslib. V, lect. 1, ed. Cathala, n. 751.

[3] Los filósofos modernos no han dejado de darse cuenta de ello. El análisis crítico de la idea de causa por Hume consistía precisamente en mostrar que esta resulta de una extensión de nuestra experiencia psicológica a lo real: creemos que un fenómeno produce otro, porque sentimos que nuestra idea de un fenómeno sugiere en nosotros la idea de otro fenómeno; son, pues, nuestros hábitos psicológicos subjetivos los que erigimos indebidamente en relaciones causales objetivas. Este antropomorfismo, que, en el pensamiento de Hume, justifica su crítica de la causalidad, es, por lo contrario, lo que en el pensamiento

de Maine de Biran justifica su doctrina positiva de la causalidad. Según Maine de Biran, estamos seguros que hay causalidad eficiente real en la naturaleza, porque comprendemos en nosotros la fuerza hiperorgánica de la voluntad y su eficacia. Es, pues, un hecho reconocido que la concepción clásica de la causalidad asienta sobre una inferencia del hombre a la naturaleza, y al mismo tiempo vemos que, aún en el siglo XIX, se encontró por lo menos un filósofo que admitiera la legitimidad de ese género de inferencias. Pudiéramos citar otros más recientes, y la filosofía bergsoniana sería buen ejemplo de ello, pues la evolución creadora supone la extensión al universo de la experiencia humana de la libertad.

[4] «Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 48, 5, Resp. Respecto de la gracia, santo Tomás señala fuertemente la dependencia de la operación relativamente a la forma: «Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cujuslibet alterius formae; quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio». Op. cit., Ia - IIae, III, 2, Resp.

Esta manera de arraigar la causalidad en la actualidad misma del ser es común a todos los grandes doctores medievales. En cambio, se alejan en cuanto al modo de entender la relación de la facultad que obra con la substancia a la cual pertenece. El problema se plantea sobre todo respecto del alma.

a) Algunos rehúsan distinguir el alma de sus operaciones. El alma es una substancia espiritual simple y que participa en la simplicidad de Dios como participa en su espiritualidad. Según esos filósofos, el alma obra, pues, directamente por su esencia, de la misma manera que eso se dice de Dios. Pudiera decirse aún que es la actualidad de la esencia la que produce directamente la operación, de suerte que la conexión de que aquí se trata recibe en esas doctrinas el máximo de evidencia. Cf. GUILLERMO DE AUVERNIA, De anima, cap. m, pars 6; reproducido en Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge, t. I, p. 55, nota 2.

b) Otros estiman que la simplicidad de una esencia creada no puede ser tal. Para separar esas esencias de Dios, se admite que las facultades del alma son distintas y que esta obra por intermedio de facultades a las cuales su actividad se comunica, pero esa distinción queda entonces reducida a su mínimo. Alcher

de Clairvaux, en el De spiritu et anima, las llama funciones: officia (Patr. lat., t. 40, col. 788). Para Hugo de Saint-Victor, son accidentes (De sacramentis, I, 3, 25; Patr. lat., t. 176, col. 297). Para san Buenaventura, son instrumentos de la substancia, pero consubstanciales con esa substancia misma (I Sent., 3, 2, 1, 3, Conci.; ed. Quaracchi, t. I, p. 86). La continuidad entre el acto de la substancia y el de sus facultades, la comunidad radical de la actualidad del ser y del de la operación quedan aquí evidentes (cf. La philosophie de saint Bonaventure, pp. 331-332). Según Duns Escoto, la distinción entre las facultades y el alma no es real, sino solamente formal; textos en J. DE MONTE-FORTINO, /. D. Scoti Summa theologica, I, 77, 1; t. III, p. 533.

c) Según santo Tomás, hay distinción real entre la substancia y sus facultades, y de ello hace accidentes, no como H. de Saint-Victor para señalar que apenas se distinguen, sino para subrayar, por lo contrario, la realidad de su distinción. Sin embargo, lo hemos visto, la operación no es para él sino un acto segundo que, como el acto primero del ser, se debe a la misma actualidad de la forma. La continuidad real es, pues, sostenida a pesar de la distinción metafísica. Es por lo demás lo que el mismo santo Tomás afirma, cuando dice que: «ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum» (Sum. theol., I, 77, 1, Resp.). Para subrayar el carácter íntimo de esta relación, dice que las facultades son "propias", es decir, propiedades

naturales del alma (loe. cit., ad 5.º); que todas están en el alma como en su principio: "sicut in principio" (loe. cit., art. 5, ad 2.º); que surgen de la esencia del alma como de su causa: "flüunt ab essentia animae sicut a principio", "sicut a causa" (loe. cit., art. 6, Sed contra et Resp.); que de ello resultan como el color resulta de la luz: «per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color» (loc. cit., art. 6, ad 3.º, y art. 7 ad l.º). La actualidad del alma es, pues, el principio de las facultades y de sus operaciones en santo Tomás tanto como en sus predecesores.

[5] Es legítimo explicar la creación alegando la omnipotencia divina, pero la noción cristiana de la omnipotencia divina no es más que una consecuencia particular de la identificación de Dios y el Ser; no expresa nada más que la extensión infinita de la causalidad propia del ser absoluto: «Est autem consi derandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile, ut objectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia... Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed

praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 25, 3, Resp. JER. DE MONTEFORTINO, /. D. Scoti Summa theologica, I, 25, 3. La noción de omnipotencia no corresponde, pues, a un atributo divino fraguado para el caso especial de la creación, pues más allá de lo posible realizado aquella se extiende a lo posible como posible. Por lo demás, se sabe cuál ha sido la influencia de esta noción en el desarrollo de la filosofía moderna; no se puede concebir sin ella la existencia de filosofías como las de Descartes y de Malebranche, en particular.

[6] Puede leerse toda la síntesis de la metafísica creacionista, inclusive su principio que es el ser y su actualidad, en estas pocas líneas: «Lo que conviene por sí a un sujeto le es necesariamente inherente, como la racionalidad lo es al hombre y el movimiento hacia arriba lo es al fuego. Ahora bien: producir por sí un efecto cualquiera conviene al ser en acto; pues todo agente obra en cuanto está en acto. Luego todo ser en acto puede hacer algo actualmente existente. Pero Dios es el ser en acto, como ha sido demostrado (lib. I, cap. xvi). Le pertenece, pues, producir ser en acto y ser la causa de su existencia». Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., II, 6. En resumen: Dios es causa porque es el Ser, y como es el Ser que no presupone ningún otro ser, es la causa que no presupone ninguna otra causa; ahora bien: la causa primera produce el primer efecto; el primer efecto, el que todos los demás suponen, es la existencia; al Ser pertenece, pues, en propiedad causar la existencia, y esto es crear. Por eso la creación es el acto propio de Dios: Cont. Gent., II, 21, y Sum. theol., I, 45, 5, Resp. Respecto del lugar central de la idea de ser en santo Tomás, véase Fr. OLOIATI, Uanima di san Tommaso, Milán, sin fecha; en lo que se refiere a la creación, op. cit., pp. 80-82.

[7] Es lo que explica en parte que, como claramente lo vieron los agustinianos de la Edad Media, los filósofos griegos no llegaron a alcanzar la idea de creación. Estamos, pues, en uno de esos puntos en que una noción que en sí es racional puede escapar a la razón mientras está desprovista del auxilio de la revelación: «Hace autem veritas, etsi nunc cuilibet fideli sit aperta et lucida, latuit tamen prudentia philosophicam, quae in hujus quaestionis inquisitione longo tempore ambulavit per devia... Utrum autem posuerit (Aristoteles) materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc, sicut melius videbitur in problemate secundo: ideo et ipse etiam defecit, licet minus quam alii. Ubi autem deficit Philisophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit, omnia esse creata et secundum omne quod sunt in esse

producta. Et ratio etiam a fide nom discordat, sicut supra in opponendo ostensum est». San Buenaventura, In II Sent., dist. 1, p. 1, a. 1, qu. 1, Resp.; ed. Quaracchi, t. II, pp. 16-17.

[8] Ê. Gilson, Introduction à Vétude de saint Augustin, París, J. Vrin, 1929, p. 243.

[9] San AGUSTÍN, De doctrina Christiana, I, 32; citado por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 19, 4, obj. 3 y ad 3.ª. Cf. Cont. Gent., I, 86.

[10] J. DURANTEL, Saint Thomas et le Pseudo-Denis, París, 1919, p. 154.

[11] PLATÓN, Timeo, 29 E.

[12] A. E. TAYLOR, Plato, Londres, 1926, pp. 441-442.

[13] Santo TOMÁS DE AQUINO, In div. nom., V, 1; en Opuscul, ed. Mandonnet, t. II, p. 489. Santo Tomás se refiere expresamente al texto del Éxodo en ese pasaje. J. DURANTEL, Saint Thomas et le Pseudo-Denis, p. 138. Aquí estamos casi seguros de que santo Tomás atrae conscientemente a Dionisio a su propio sentido, pues ha visto claramente la diferencia que separa la primacía del bien de la primacía cristiana del ser: «Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, inquantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit ipsum ens separatum, sicut supra dictum est; sed secundum rei veritatem, causa prima est supra ens, inquantum est ipsum esse infinitum». In lib. de causis, lect. VI.

[14] M. J. Chevalier ha insistido durante mucho tiempo sobre la diferencia radical introducida entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano por la noción de creación (La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseur s, París, Alcan, 1915). Estamos enteramente de acuerdo con él sobre ese punto y no creemos poder hacer nada mejor sino remitir al lector a su libro. Lo que está en el origen del universo cristiano es la contingencia radical de un ser soberanamente libre. Pero quizá convenga agregar que si los pensadores cristianos consiguieron concebir a Dios como un ser a la vez necesario y libre, es porque primero consiguieron concebir a Dios como idéntico al Ser. Una vez acabada esta identificación, Dios es el ser necesario, pero en un sentido muy diferente que en Aristóteles; por el hecho de que es la integralidad del ser, y el único que sea tal, es el único a quien pertenece la necesidad. No puede, pues, haber efecto de Dios que sea necesario en una filosofía cristiana, porque no

puede haber efecto de Dios que sea Dios, ser que sea el Ser. Por eso, por el hecho de que Dios es absolutamente, y bueno absolutamente, debe haber en él esa afición que lo invita a comunicarse creando análogos de su ser; pero, por más poderosa que sea, y aun, si se quiere, infinita, se halla de golpe en un plano que excluye el de la necesidad. Pues es contradictorio en sus términos que haya una relación necesaria entre el Ser y los seres. Fuera de Dios no hay sino contingente: «Dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria: propter hoc, Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., 1, 19, 3, ad 6.º. Así, el ser necesario no quiere necesariamente nada más que sí (ibid., Resp.); respecto de lo consiguiente, precisamente porque es contingente en el orden del ser, es libre. Esta sucesión de ideas está fuertemente acentuada en Duns Escoto y en la escuela escotista: «Deus cum sit a se, est infinitae necessitatis; ergo quocumque alio non existente, non sequitur non esse. Si autem necessario aliquid a se distinctum causaret, posset non esse, ex

defectu minus necessarii; ergo cum id sit plane impossibile, oportet Primum esse causam non necessario, sed libere et contingenter causantem». Jer. de Montefortino, /. D. Scoti Summa theologica, I, 19, 3, Resp. Cf. Duns Escoto, De primo principio, V, n. 71, b; ed. Quaracchi, p. 675. Así, la libertad del acto creador se funda directamente en la metafísica del Éxodo y, más allá de la idea judeocristiana de la omnipotencia divina (véase p. 97, nota 5), es necesario remontarse a la idea judeocristiana del Ser. En una palabra: la perfección de un ser, así sea el Pensamiento puro de Aristóteles, implica siempre necesidad, pero la perfección del Ser implica a la vez necesidad, infinidad y libertad.

[15] «Res enim naturalis non solum habet inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 19, 3, Resp. E inmediatamente después santo Tomás agrega: «Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, agit sui simile». De modo que es él quien nos provee nuestra transición: la analogía del efecto a la causa se debe a que la actualidad propia del agente es la fuente de

su causalidad.

[16] La noción de analogía es una de las que ofrecen más dificultades al lector moderno de un tratado medieval; por lo demás, los pensadores de la Edad Media no concertaron, ni con mucho, sobre su definición, y santo Tomás no parece haber tratado de dilucidarla completamente para sí misma. Lo que se puede decir es que esta ejerce dos funciones, unitriz una, separatriz la otra. El análogo está siempre a un tiempo unido a su principio por el hecho de que es un análogo suyo, y separado por el hecho de que no es sino un análogo. Cuando se habla, en particular, de la analogía del ser, ¿qué se quiere decir?

1.º Se quiere decir en primer lugar que, de golpe y como de pleno derecho, el ser es y no puede ser sino análogo. En efecto, todo lo que existe es, en cuanto realmente existente, distinto de todo otro ser. Desde el momento en que sobrepasamos el caso de la existencia particular para elevamos a los elementos comunes a varios seres, como las esencias de las especies y de los géneros, pasamos de lo que existe a lo que no existe. No porque las especies o géneros no sean nada, sino porque no tienen existencia que les sea propia. En otros términos: la existencia de un ser es propia de él como por definición, puesto que si no le fuese propia, no sería suya y por consiguiente no existiría. De ahí resulta que cuando se dice de una cosa que es, el vocablo ser no puede designar sino el acto de existir que pertenece precisamente a esa cosa. Lo que equivale a decir que, pues el vocablo ser no significa jamás dos veces el mismo ser cuando se aplica a seres diferentes, este no es un vocablo unívoco.

2.º Por otra parte, no es un vocablo equivoco, pues aun cuando las existencias sean irreductibles unas a otras, todas concuerdan en que son actos de existir. Por eso se dice que el ser es análogo de un ser al otro. ¿En qué consiste esa relación de analogía? Es una relación entre proporciones o, como también se dice, una proporcionalidad. Lo que hay de común entre la idea del ser aplicada a Dios y la idea del ser aplicada al hombre, es que así como el ser de Dios es aquello por lo cual es, así también el ser del hombre es aquello por lo cual es. Esto no quiere decir que la relación de Dios a su ser sea la misma que la del hombre a su ser: son, por lo contrario, infinitamente diferentes; pero, en ambos casos, la relación existe, y el hecho de que existe en el interior de cada ser establece entre todos los seres una analogía. Eso mismo es la analogía del ser, y se ve por qué no es sino una analogía de proporcionalidad, pues puede establecerse entre seres que no tienen entre sí ninguna proporción, con tal que cada uno de ellos sea consigo lo que los otros son con cada uno de ellos. La analogía causal, que se funda en la

relación del efecto a la causa, es una relación diferente, que estudiamos inmediatamente después en el texto de la lección. Es menester recordar siempre que la semejanza de la criatura a Dios no es sino la semejanza de un efecto del cual el ser no es sino análogo al de su causa, y, aunque análogo, infinitamente diferente. Véase santo Tomás de Aquino, Sum. theol. y I, 13, 5. Quaest. disp, de Veritate, qu. II, art. 11, y qu. XXIII, art. 7, ad 9.º. Por lo demás, se sabe que Duns Escoto sostuvo la univocidad del ser, pero se trata de una sistematización y de una terminología diferentes que dejan intacto el carácter puramente analógico de la relación real entre las criaturas y Dios. Escoto llama unívoco todo concepto cuya unidad es suficiente para formar una contradicción. En ese sentido, decir que el concepto de ser es unívoco, significa que es realmente al ser lo que se atribuye a Dios, como es realmente el ser lo que se atribuye a las criaturas; hay, pues, univocidad del concepto, pero diversidad radical de naturaleza. Los textos se hallarán cómodamente agrupados en Jer. de Montefortino, / D. Scoti Summa theologica, I, 13, 5; t. I, pp. 318-322.

3.º Sin la doctrina de la analogía, la identificación de Dios y del ser da nacimiento al panteísmo. El caso se ha producido varias veces desde la Edad Media. Véase, por ejemplo, David de Dînant, en G. Théry, David de Dinant (Bibl. thomiste, VI), París, J. Vrin, 1925, particularmente el texto citado en la p. 132, y el texto 5, p. 135, donde Dios se halla identificado con el ser en potencia, es decir, con la materia, precisamente porque es el ser. Las dificultades en que se metió más tarde Maître Eckhart no tiene otro origen. «Esse est Deus ... Deus igitur et esse idem». Véase G. della Volpe, Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici, Bolonia, 1930, pp. 151-152. Él también declara seguir el ego sum qui sum, pero deduce de ello consecuencias cuando menos imprudentes y que, de hecho, son contradictorias con el principio, puesto que si Dios es el Ser, ninguna otra cosa puede serlo en el mismo sentido. Para él, por lo contrario, la esencia de las cosas es al ser de Dios en la relación de la potencia al acto, y por consiguiente son uno como lo son la unión de la potencia y del acto (op. cit., p. 179). Cf. «Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni eo quod est, et quod nichil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse». G. Théry, Le commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse, en Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge, t. IV (1929-1930), París, J. Vrin, 1930, p. 257, nota. «Rursus vero et hoc notandum quod nihil tam unum et indistinctum quam Deus et omne creatum… Primo quia nichil tam indistinctum quam es et esse (la esencia y la existencia) potentia et actus ejusdem, forma et materia. Sic autem se habet Deus et omne creatum». Ibid., p. 255. Consultar sobre ese punto la muy importante nota 3, en página 256, donde

el P. G. Théry analiza con precisión los diversos sentidos de la indistinción eckhartiana. Véase también G. Théry, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, en Archives, t. I, p. 172, y el texto 5, p. 193, en el que Eckhart declara seguir el texto del Éxodo. Inversamente, podría mostrarse que si la idea de imagen divina está en el centro de tantas místicas medievales, la de san Bernardo, por ejemplo, es justamente porque permite una deificación mística sin confusión de substancia, no siendo ya el hombre, bajo la acción asimiladora de la gracia, sino el sujeto informado por la semejanza de Dios.

[17] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 45, 7, Resp.

[18] Card. NEWMAN, Apologia pro vita sua, Introducción. La expresión es empleada aquí en un sentido más metafísico que en la obra de Newman, donde tiene un sentido sobre todo histórico, pero la relación de las cosas a Dios que esta designa queda substancialmente la misma.

[19] En realidad hay dos errores complementarios que deben evitarse sobre ese punto. El primero es el que acaba de ser indicado: creer que la imaginería simbólica, cara a los artistas de la Edad Media, no era más que una fantasía de la imaginación sin justificación metafísica. La otra sería creer que esa imaginería haya sido considerada y pueda serlo aún hoy como la ciencia medieval. Este error histórico insostenible nos llevaría a creer que las fábulas de animales o las lapidarias eran para los hombres del siglo XIII el tipo del conocimiento racional tal como lo concebían. Nada más engañador, en ese sentido, que el título del libro de Ch. V. LANGLOIS, La connaissance de la nature et du monde au moyen âge d'après quelques écrits français à l'usage des laïcs, París, 1911. Roberto Grosseteste, Rogerio Bacon, Thierry de Vrieberg y Witelo han escrito tratados científicos, tratados cuya matemática costaría trabajo seguir a veces a nuestros filólogos modernos, y esos eran los que representaban la ciencia para los hombres de su tiempo, como todavía la representan para el nuestro. La verdad es que después de haber dominado del siglo IX al XII, el simbolismo imaginativo se subordinó progresivamente a la explicación racional a partir del siglo XIII; pero nunca desapareció —pues aún existe— y hasta ha pedido a la razón que le suministre a la vez su justificación y sus límites. Según la fórmula de san Buenaventura: «creature possunt considerari ut res vel ut signa» (In I Sent., 3, 3, ad 2.º); uno de esos dos puntos de vista no excluye al otro.

[20] En ese sentido es como san Agustín interpreta las alabanzas que Dios se otorga a sí mismo en la Escritura. Estas no le enseñan nada y no lo acrecientan,

pues está por encima de todo, pero nos sirven para conocerlo mejor, y por consiguiente son útiles para nosotros. Santo Tomás reproduce esas declaraciones haciéndolas suyas, y las resume en una fórmula impresionante: «Sicut Augustinus dicit super illud Joann. 13: vos vocatis me Magister et bene dicitis (tract. 58): 'periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire: ille autem, qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se: nobis namque expedit Deum nosse, non illi: nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit'; unde patet, quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., II II, 132, 1, ad l. Es la misma interpretación que da santo Tomás de la palabra de los Proverbios (XVI, 4): «Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas». Sum. theol., I, 44, 4, Resp. He ahí en qué sentido universa propter semetipsum operatus est Dominus, pues si él no obra sino para darse, los seres que él crea no obran sino para adquirirlo. En toda filosofía cristiana auténtica, esta palabra quiere decir, pues: «quod divina bonitas est finis omnium corporalium» (Sum. theol., I, 65, 2, Sed Contra y Resp.), y, con mayor razón, "incorporalium". Cf. san Buenaventura: «Finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitas quam creaturae utilitas. Sicut enim patet Proverbiorum decimo sexto: Universa propter seme- tipsum operatus est Dominus; sed non propter suam utilitatem vel indigentiam, quia Psalmus (XV, 2): Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges: ergo propter suam gloriam; non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam; in cujus manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet ejus glorificatio sive beatificatio». In II Sent., I, 2, 2, 1, Resp.; ed. Quaracchi, t. II, p. 44. Compárese: Westminster Confession of Faith, cap. n, 2.

[21] Fr. Bacon, De augmentis scientiarum, III, 5.

[22] Por lo demás, en las filosofías medievales se encuentran pocos desarrollos sobre las "maravillas de la naturaleza". La idea es anterior al cristianismo y no fue ignorada de la Edad Media, pero fue sobre todo en el siglo XVII cuando se convirtió en método filosófico para probar la existencia de Dios. Fenelón contribuyó ampliamente a hacerlo popular por su Traité de Vexistence de Dieu; 1.ª parte, cap. n: Preuves de Vexistence de Dieu tirées de la considération des principales merveilles de la nature. La influencia de Cicerón, De natura deorum, lib. II, es sensible en él. En el siglo XVIII el tema es ilustrado por Bernardino de Saint-Pierre, Études de la nature, París, 1784. Estimando que el descubrimiento

de las causas eficientes es imposible, y que su investigación es tan funesta para la ciencia cuanto para el sentimiento religioso, declara que el Autor de la naturaleza nos invita a la investigación de las causas finales: “Por más desprecio que los filósofos tengan por las causas finales, son las únicas que él nos hace conocer. Todo lo demás nos lo ha ocultado”. Op. cit., 3.ª ed., 1789, Estudio IX, t. II, p. 18. De ahí sus famosas “armonías de la naturaleza” y las ingenuidades que contienen. Ese género de argumentos ya está vencido. Aun más: hasta donde se puede discernir un fin, el conocimiento que de ello tenemos no puede interesar a la ciencia sino como un auxiliar para el descubrimiento del cómo, único que permite la acción sobre la naturaleza donde ello es posible.

[23] Respecto de las razones de un posible regreso a la finalidad como método de explicación científica, véase A. Reymond, en Études sur la finalité, Lausana, La Concorde, 1931, pp. 79-107, y L. Plantefol, en La méthode dans les sciences, París, Alcan, 1930: La biologie végétale.

[24] Para comprender el sentido exacto del finalismo medieval importa notar cierto número de puntos importantes.

1.º La filosofía no tiene por qué dictar a la ciencia sus métodos; es la ciencia misma la que debe juzgar qué procedimientos de investigación y qué métodos de explicación se adaptan al tipo de conocimiento que ella inquiere. De modo que si los sabios renuncian al finalismo, no renuncian tanto como dicen; a ello tienen derecho y el filósofo nada tiene que decir sobre ese punto, que no es de su competencia. Inversamente, si hay razones filosóficas para admitir la existencia de la finalidad en el universo, el sabio no puede prohibirle que las tenga en cuenta so pretexto de que esa finalidad no se deja científicamente analizar ni reconstruir.

2.º En la perspectiva que es la del filósofo, hay finalidad todas las veces que, en un todo dado, ni cada elemento tomado aparte, y, por consiguiente, ni la suma de todos ellos, son suficientes para dar razón de la existencia del todo. El análisis y la reconstitución del todo por métodos mecanistas quizá basten a la explicación científica, pero aun donde ello fuera posible, ese análisis agotador dejaría abiertas dos cuestiones: la existencia de elementos aptos para entrar en síntesis, y el orden de esos elementos en la síntesis. Por eso, santo Tomás creyó poder probar la existencia de Dios como causa de la existencia del orden, y aun pudiera agregarse que le requiere como causa de la aptitud de los elementos al orden.

3.º Si el antropomorfismo es inevitable en nuestra concepción de la finalidad, porque lo que mejor conocemos, y desde adentro, es la finalidad que sintetiza los elementos del acto humano, no nos está vedado criticar nuestro antropomorfismo. Ni científica ni filosóficamente tenemos al presente razones para admitir una finalidad consciente en los seres inorgánicos, ni en los seres orgánicos no dotados de conocimiento. La finalidad solo aparece donde hay conocimiento, es decir, embrionario en los animales, plenamente nítido en el hombre. Por eso, cuando el sujeto de la finalidad consciente busca la causa de la finalidad inconsciente, no puede impedir que la conciba como análoga a la suya. Ahora bien: este es el caso de recordar lo que es la analogía de proporcionalidad: Dios es a su finalidad lo que nosotros somos a la nuestra, pero no sabemos lo que es a su finalidad, sino que lo es. Por haber olvidado esta ignorancia se ha creído poder encontrar su finalidad y se han atribuido a Dios "designios", ora razonables, pero inciertos, ora desrazonables o absurdos desde el simple punto de vista del hombre. La concepción medieval de la finalidad no está empeñada en desviaciones de ese género, que suponen, por el contrario, el desconocimiento de su verdadero sentido. Sobre la noción de finalidad véanse R. DALBIEZ, Le transformisme et la philosophie, en Le transformisme, París, J. Vrin, 1927, pp. 174-179, y R. Collin, Réflexions sur le psychisme, París, J. Vrin, 1929, pp. 192-198.

4.º Otra cuestión, no carente de interés, sería buscar si la explicación mecanista no comporta tanto antropomorfismo como la explicación finalista; pues si el homo faber tiene fines, aplica el mecanismo a su realización, y su mecanismo no ha impregnado menos su concepción de la naturaleza que su finalismo. Langevin decía recientemente: "Estamos en este momento en presencia de una nueva crisis del mecanismo; quisiera primeramente subrayar lo que hay de antropomórfico y de ancestral en el mecanismo en el sentido generalizado y en las nociones fundamentales que este introduce, como la de punto material, concebido como límite, de objeto individualizado; como la de fuerza, etc". (Bulletin de la Société française de philosophie, año XXX, N.º 2, abril-junio 1930, p. 58). Sin querer utilizar la idea del P. Langevin para fines que no son los de este, pues más bien quiere eliminar lo que queda de antropomorfismo en la ciencia que agregarle (ibid., pp. 61-62), se puede considerar su sugestión como útil para meditar. Lo que obscurece el problema es la imprevisibilidad actual del aspecto que tomará la ciencia cuando haya eliminado el antropomorfismo del mecanismo, en el supuesto de que no substituya con uno más sutil el más grosero de que se habrá despojado. Guando Langevin añade: «No hay que abandonar la imagen, sino modificarla» (p. 70), podemos preguntarnos si la presencia necesaria de la

imagen no implicará siempre la presencia de un residuo de antropomorfismo y aun si la noción de una ciencia no antropomórfica, elaborada por un intelecto humano, tiene un sentido concebible.

[25] B. Pascal, Pensées et opuscules, ed. L. Brunschvicg, edic, miniatura, 4.ª ed., pág. 215.

[26] Maine de Biran, en Maine de Biran, sa vie et ses pensées, ed. E. Naville, París, 1857; Diario íntimo del 15 de marzo de 1821, pág. 349.

VI.

EL OPTIMISMO CRISTIANO

ES OPINIÓN COMÚNMENTE DIFUNDIDA la de que el cristianismo es un pesimismo radical, pues que nos enseña a desesperar del único mundo de cuya existencia estamos seguros, para invitamos a poner nuestras esperanzas en otro del que no se sabe si existirá jamás. Jesucristo no cesa de predicar el renunciamiento total a los bienes de este mundo; san Pablo condena la carne y exalta el estado de virginidad; los Padres del Desierto, como enloquecidos por su odio insensato a la naturaleza, se dedican a vivir una vida cuya simple descripción equivale a la negación radical de todos los valores sociales o sencillamente humanos; la Edad Media, en fin, codificando en cierto modo las reglas del contemptus saeculi, nos da de ellas la justificación metafísica. El mundo, infectado por el pecado, está corrompido hasta la raíz; malo por esencia, es aquello de que debe huirse, negarse, destruirse. San Pedro Damián y san Bernardo condenan todo lo que pretende afirmarse en nombre de la naturaleza; ante sus palabras miles de hombres y mujeres jóvenes huyen hacia la soledad, cuando no siguen a san Bruno al desierto de la Cartuja; otras veces, familias ya constituidas se disuelven, y sus miembros, vueltos a la libertad, solo utilizan esta para mortificar su cuerpo, amortiguar sus sentidos y refrenar hasta el ejercicio de esa razón por la cual son hombres. Ubi solitudinem fecerunt, pacem appellant. Esta aspiración insensata de generaciones enteras hacia la nada, ¿no es el fruto normal de la predicación cristiana? Pero la negación de esa negación, el rechazo de ese rechazo, ¿no es una de las afirmaciones esenciales de la conciencia moderna? La aceptación de la naturaleza, la confianza en el valor intrínseco de todas sus manifestaciones, la esperanza en su progreso indefinido si sabemos ver lo que tiene de bueno para obtener lo mejor, en una palabra: la afirmación de la bondad radical del mundo y de la vida, he ahí el optimismo moderno en su oposición radical al pesimismo cristiano. El Renacimiento ha vuelto a traer a los dioses griegos, o por lo menos el espíritu que los había creado; contra Pascal tenemos a Voltaire[1] y contra san Bernardo tenemos a Condorcet.

Quizá habría algo que decir sobre la perfecta serenidad del mundo griego, pero las limitaciones de su optimismo se nos presentarán sin duda mejor sobre un plano más filosófico, y no es este el momento de discutirlo. En cambio, debemos

señalar desde ahora que cuando se trata de determinar el eje medio del pensamiento cristiano, no deben consultarse únicamente los héroes de la vida interior. Aún más: puede ser peligroso consultarlos sin relacionarlos con el dogma cristiano que ellos mismos declaran seguir y que permite solo colocar en su verdadero lugar la naturaleza de sus actividades. Por grande que sea san Bernardo y por indispensable que sea el mismo Pascal, ellos solos no pueden reemplazar la larga tradición de los Padres de la Iglesia y de los filósofos de la Edad Media. Aquí, como en otras partes, los testigos por excelencia siguen siendo san Agustín, san Buenaventura, santo Tomás y Duns Escoto, sin olvidar la misma Biblia, en la que unos y otros se inspiraron por igual.

En efecto, basta con leer el primer capítulo del Génesis para descubrir el principio que será el punto de apoyo inconmovible de lo que propongo llamar el optimismo cristiano. Inmediatamente nos vemos colocados ante el hecho capital de la creación, y es el Creador mismo quien, contemplando su obra al término de cada día, no solo afirma que él la ha hecho, sino, además, que es buena porque él la ha hecho: et vidit Deus quod esset bonum; luego, abarcando con una sola mirada el conjunto de su obra al terminar el sexto día, Dios puede por última vez atestiguar lo mismo y proclamar que su creación es muy buena: viditque Deus cuneta quae fecerat et erant valde bona (Gén., I, 31). He ahí cuál es, desde el tiempo de san Ireneo, la piedra angular del optimismo cristiano. Como en otras partes, tampoco encontramos aquí metafísica alguna, sino con qué rechazar muchas metafísicas hasta que se pueda construir una. Todas las sectas gnósticas que hacen recaer en un demiurgo inferior la responsabilidad de la creación, para absolver mejor a Dios del reproche de haber creado un mundo malo, son inmediatamente condenadas como anticristianas. Obra de un Dios bueno, el mundo no puede explicarse como el resultado de un error inicial, de una caída, de una ignorancia o de una defección cualquiera[2]. Aún más: Ireneo comprende, y dice muy claramente que el optimismo cristiano es una consecuencia necesaria de la idea cristiana de creación. Un Dios bueno, que hace todo de nada y confiere gratuitamente a los seres a quienes crea, no solo la existencia, sino aun su orden, no sufre ninguna causa intermedia y por consiguiente inferior entre él y su obra[3]. Como es el único autor, asume la plena responsabilidad. Y lo puede, pues es buena; queda por saber qué prueba filosóficamente que lo es.

Sabemos que este problema fue uno de los que más cruelmente atormentaron el pensamiento del joven Agustín. Él también encontró primeramente el gnosticismo bajo la forma del dualismo maniqueísta, y se libró de él el día que

salió de la secta a la que adhirió algún tiempo[4]. Sin embargo, libre ya del gnosticismo de Manes, no se hallaba fuera de toda dificultad, pues siempre se preguntaba cómo explicar la presencia del mal en un universo creado por Dios. Si Dios no es, ¿de dónde viene el mal? Pero si Dios es, ¿de dónde viene el mal? A esta pregunta, Plotino sugería una respuesta cuyos orígenes se hunden muy lejos en la tradición griega, pero que sin duda tomaba consistencia en su espíritu bajo la influencia de ese mismo gnosticismo al que tan a menudo combatió. ¿Por qué no admitir que el principio del mal es la materia? Puesto que el ser es el bien, lo que es contrario del ser es necesariamente el mal. En un sentido, pues, la materia es un no-ser, pero su no-ser es precisamente un no-ser platónico, es decir, no exactamente una no-existencia, sino un no-bien. Es lo que permite a Plotino sostener simultáneamente que la materia depende del no-ser y que sin embargo es el principio real del mal[5]. Para el joven Agustín, tan lleno de admiración por Plotino, ¡qué tentación semejante doctrina! Reducir el mal a la materia, agregando que esta no es casi nada, ¿no es la manera más sencilla de explicarse lo que hay necesariamente defectuoso en el mundo? ¿Por qué no aceptar una solución tan elegante?

Sencillamente porque no es una solución. La respuesta de Plotino es perfectamente coherente con el conjunto de su sistema, pues su Dios no es un Dios creador en el sentido bíblico y cristiano de la expresión. No es responsable de la existencia de la materia, luego tampoco es responsable de su naturaleza y esta puede ser mala sin que él sea malo. Pero ¿cómo excusaría san Agustín a un Dios creador de haber hecho mala a la materia, o aun de haberla dejado así si así la encontró?[6]. Por eso, reflexionando en los principios filosóficos de Plotino a la luz de la revelación bíblica, Agustín consigue rápidamente sobrepasarlos[7]. Admitir que la materia es a un tiempo creada y mala, es un pesimismo imposible y literalmente contradictorio en régimen cristiano. Lo que aquí nos importa sobre todo es ver cómo ese optimismo religioso se muda en optimismo metafísico, y para saberlo no tenemos que hacer más sino preguntar el secreto de ello a san Agustín. Ahora bien: el secreto lo encontraremos una vez más en el Éxodo.

Lo que san Agustín ha discernido y expresado maravillosamente es que la materia no puede ser considerada como mala, aunque solo se vea en ella un simple principio de posibilidad y de indeterminación. Supongámosla reducida al mínimo, enteramente informe y sin ninguna cualidad; sigue siendo al menos cierta capacidad de la forma, una aptitud para recibirla. Es poco, sin duda, pero no es nada. Vayamos más allá: ser susceptible de llegar a ser bueno, no es ser muy bueno, pero ya es serlo y, como quiera que sea, no es ser malo. Más vale ser

sabio que poder serlo, pero ya es una cualidad poder llegar a serlo[8]. Semejantes razones dialécticas valen seguramente por sí mismas, pero no alcanzan todo su peso sino ligadas al principio que las funda y las coloca en su lugar en el conjunto de la filosofía cristiana: si la materia es buena, podemos estar seguros de que es obra de Dios, y es en eso donde los maniqueos se equivocan; pero, inversamente, si es obra de Dios, podemos estar seguros de que es buena, y en eso es en lo que se equivocó Plotino: "Así, pues, de manera magnífica y divina fue como Dios dijo a su servidor: Ego sum, qui sum, y en seguida: Dices filiis Israel: Que es misit me ad vos (Êxod., III, 14). Pues Él mismo es verdaderamente, puesto que es inmutable. Todo cambio tiene, en efecto, por resultado que lo que era no es más; así, pues, es verdaderamente aquel que es inmutable; en cuanto a las demás cosas, que han sido hechas por él, cada una a su manera ha recibido de él su ser. De modo que pues él es el ser por excelencia, solo tiene de contrario lo que no es, y por consiguiente, así como todo lo que es bueno existe por él, así también por él existe todo lo que es bueno en la naturaleza, pues todo lo que es en la naturaleza es bueno. En una palabra, toda naturaleza es buena; ahora bien: todo lo que es bueno viene de Dios; luego toda naturaleza viene de Dios"[9]. He ahí el principio sobre el cual asienta la afirmación cristiana de la bondad intrínseca de todo lo que es, y el mismo principio es también el que nos dirá por qué razón puede haber mal en la naturaleza, pues el cristianismo no niega el mal, pero muestra su carácter negativo, accidental, y por ello mismo justifica la esperanza de eliminarlo.

Nada tan cierto como que todo lo que Dios ha hecho es bueno. No es menos cierto que todo lo que es no es igualmente bueno. Hay lo bueno y lo mejor; pero si hay lo mejor, también hay lo menos bueno; ahora bien: en un sentido, lo menos bueno ya es mal. Además, el universo es asiento de generaciones y de corrupciones constantes tanto en la naturaleza animada como en la naturaleza inanimada. Esas inferioridades relativas y esas destrucciones corresponden a lo que se puede llamar el mal físico. ¿Cómo explicar su presencia en el mundo?

En lo que respecta a las desigualdades que se observan entre las criaturas, no parece que se las pueda considerar como un mal sino por abuso de lenguaje. Si la materia es buena, todo cuanto es puede ser justamente calificado de bien, pues no solo lo es en sí mismo, sino que además su cualidad de menor bien puede ser requerida para la mayor perfección del todo de que forma parte. Lo que sobre todo importa observar es que esas limitaciones y esa mutabilidad de que se acusa a la naturaleza son metafísicamente inherentes al estado de cosa creada. Pues aun suponiendo que todas las criaturas fuesen iguales e inmutables en su modo

de ser, quedarían limitadas y radicalmente contingentes en su ser. En una palabra: creadas ex nihilo, las cosas son y son buenas porque son creadas, pero su mutabilidad está inscrita en su esencia precisamente porque son ex nihilo. De modo que si nos obstinamos en llamar "mal" al cambio al cual la naturaleza está sometida como a una ley ineluctable, es menester ver que la posibilidad del cambio es una necesidad que Dios mismo no puede eliminar de lo que él ha creado, porque el hecho de ser creado es la marca más profunda de esa posibilidad. Sin duda, la omnipotencia divina puede anular los efectos; Dios puede mantener en el ser, y lo hace, aquello a lo cual ha dado el ser; y aun podría, si lo quisiera, hacer que todas las cosas perdurasen indefinidamente en el mismo estado, pero esa permanencia y esa mutabilidad no serían sino aparentes; todo cuanto es en virtud de la acción creadora y dura por una creación continuada, guarda en sí una contingencia radical que lo pone en constante peligro de volver a la nada. Por su aptitud para no ser, las criaturas tienden como quien dice hacia el no-ser[10]; todo lo que Dios hace, tomado aparte del acto que lo hace, guarda la posibilidad de deshacerse; en una palabra: la contingencia de los seres creados en el orden de la existencia debe ser considerada como la raíz misma de su mutabilidad.

Aceptar esta consecuencia (y la filosofía cristiana no puede rechazarla) no es en modo alguno volver a la posición de Pío tino, para quien la materia es mala, ni siquiera a la de Aristóteles, para quien la materia introducía en el mundo el desorden a la par que la contingencia. Desde el comienzo del cristianismo, la metafísica del Éxodo excede el plano de la cualidad para alcanzar el de la existencia. Si hay cambio, no es debido a cierta clase de seres, los seres materiales, sino simplemente porque hay seres. En este sentido, la forma y el acto de todo lo que es permanece abierto a la mutabilidad exactamente en el mismo sentido que la materia, y, de hecho, por una iniciativa desdichada del espíritu, el mal propiamente dicho se introducirá en el mundo. No es el cuerpo el que ha hecho pecar al espíritu, sino el espíritu el que ha matado al cuerpo. El sentido verdadero del problema será muy otro en adelante: es que todo aquello que, para ser, necesita ser hecho, está siempre expuesto a deshacerse, de modo que el peligro que amenaza permanentemente la obra de la creación es en todo rigor y a la letra la posibilidad de su defección. Posibilidad, obsérvese bien, y nada más; posibilidad sin peligro mientras nos mantenemos en el plano físico sobre el cual la naturaleza no tiene cargo de sí misma, pero cuyo peligro será prácticamente real en el plano moral, es decir, con el ángel y el hombre, puesto que, al asociarlos al gobierno divino, el creador los invita a velar con él contra esa defección.

Vincular tan fuertemente la posibilidad del mal físico a la contingencia de lo creado[11], era en primer lugar preparar de antemano una de las conquistas metafísicas más importantes de la Edad Media. Mostrando que la composición que distingue radicalmente a la criatura del criador no es la de materia y de forma, sino de esencia y de existencia, santo Tomás no hará más que dar su expresión definitiva al pensamiento de san Agustín. Pero Agustín había hecho ya mucho, puesto que su metafísica del mal pasó toda entera, casi tal cual, al tomismo y al escotismo. Lo que resulta, efectivamente, del principio sentado, es que si se quiere considerar el mal físico como una cualidad positiva inherente a un ser cualquiera, se lo excluye de la naturaleza, rigurosamente y como por definición. Su concepto se reduce en lo sucesivo al de menor bien, es decir, al de bien. Para que un bien sea menor, necesita ser un bien, y por consiguiente un ser, pues si el bien desapareciese enteramente, el ser mismo se desvanecería[12]. Vayamos más lejos. Aun si se define el mal como la privación de un bien que debiera existir, todavía queda que esa privación no tiene sentido sino respecto del bien positivo al cual falta su perfección propia[13]. Todo ocurre como si el mal fuese un ser de razón, una negación que no tiene sentido sino relativamente a términos positivos, una irrealidad esencial determinada y como rodeada por todas partes por el bien que la limita. Es verdad, pues, decir que el bien es el sujeto del mal, a tal punto que casi nos sentiríamos tentados de reducirlos el uno al otro, como si el no-ser del mal no tuviera subsistencia e inteligibilidad sino en relación al ser del bien mismo[14]. San Agustín llegó a veces hasta ahí, y no se puede ir más lejos en el optimismo sin rehusar todo otro sentido general a la noción de mal, lo que sería suprimir el problema, no resolverlo. Ahora bien: el problema está ahí, y es imposible negarlo, sobre todo cuando se plantea en el orden moral.

Mientras nos mantenemos en el orden de los seres que no están dotados de conocimiento, las nociones de ventura o desventura no tienen sentido. Poco les importa, pues, o más bien no les importa nada, que algunos de ellos sean más o menos perfectos que otros, y aun que la mayor parte estén condenados a corromperse para dejar lugar a otros. Y aun importa mucho menos al universo tomado como tal, que así sea, pues se pierde un bien y se encuentra otro. O más bien, poco importa al universo tomado en su conjunto que pueda ser así, pues lejos de perder sale ganando en belleza y en perfección. La sucesión de esos seres ordenados, de los cuales los más débiles ceden a los más fuertes, engendra una armonía que la muerte misma de los individuos que desaparecen no puede perturbar, sino a la cual, por lo contrario, contribuye. Ocurre con un universo de ese género lo que con un discurso bien reglado del que se dice que es hermoso

precisamente porque todas las sílabas y los sonidos que lo componen se suceden, como si su belleza estuviese hecha del nacimiento y de la muerte de aquellos. Así, como lo decía san Agustín, todo lo que se llama el mal físico se reduce a la armonía de una suma de bienes positivos, o como diría santo Tomás de Aquino, la presencia de los seres corruptibles en el universo, agregándose a la de los seres incorruptibles, no hace sino acrecer su perfección y su belleza[15]. En cambio, hay que reconocer que el problema parece complicarse cuando pasamos de los seres brutos a los seres razonables, pues estos conocen su destino, y por ello padecen; lo que en el resto de la naturaleza solo es privación y corrupción, en ellos es miseria. Entonces se plantea la cuestión del mal moral, es decir, la del sufrimiento humano, incluidas las condiciones físicas de que depende: el dolor, la enfermedad y la muerte. No es menester introducir principios nuevos para resolverla, pero es necesario precisar el sentido de los principios para ver cómo preparan la solución.

Observemos primero que el hombre, ser razonable, no es solo un gran bien en sí; lo es también por todo el destino que le espera, y muy particularmente por la beatitud de que es capaz. Creado a imagen de Dios, es, empleando una palabra de san Bernardo, celsa creatura in capacitate majestatis[16]. Ahora bien: para ser capaz de vivir en sociedad con Dios hace falta una inteligencia, mas para ser capaz de gozar de esa sociedad es menester una voluntad. Poseer un bien es adherir y apoderarse de él por un acto del querer. Así, crear un ser capaz de los más altos bienes, es decir, capaz de participar en la beatitud divina, es por eso mismo crear un ser dotado de una voluntad; y como querer lo que la inteligencia conoce es ser libre, puede decirse que era imposible llamar al hombre a la beatitud sin conferirle al mismo tiempo la libertad. Don magnífico, seguramente[17], pero don temible también, puesto que ser capaz del más grande de los bienes es ser capaz de perderlo. San Agustín ha descrito muchas veces ese estado particular del libre albedrío humano, con las posibilidades indefinidas de grandeza y de miseria que le caracterizan. En un mundo donde todo lo que es, en cuanto es, es bueno, la libertad es un gran bien; los hay menores, pero también podrían concebirse otros mayores. Las virtudes, por ejemplo, son bienes superiores al libre albedrío, pues no se puede hacer mal uso de la templanza o de la justicia, y en cambio es posible emplear mal el libre albedrío. La verdad, pues, es que el libre albedrío es un bien, condición necesaria del mayor de los bienes, pero no condición suficiente; todo depende del uso, también libre, que de él haga el hombre[18].

Ahora bien: ocurre que, por el pecado original, el hombre ha hecho mal uso de

él. Mudable como toda criatura, dotado de una voluntad libre y capaz por consiguiente de defección, él defeccionó[19]. Su falta no consistió en desear un objeto malo en sí, pues la noción de semejante objeto es contradictoria, sino en abandonar lo mejor por lo que solo era lo bueno: Iniquitas est desertio meliorum[20]. Hecho para Dios, el hombre se prefirió a Dios y, al hacerlo, introdujo el mal moral en el mundo, o más bien lo habría introducido si el mal no hubiese ya sido hecho por el Ángel. Este mal aparece en seguida como de una naturaleza muy particular y que lo distingue profundamente aun del mal moral de la filosofía griega. Al subvertir el orden, el hombre hizo mucho más que faltar a la racionalidad de su naturaleza y disminuir su humanidad, como es el caso en la moral de Aristóteles; hasta hace más que comprometer su destino por una falta, como ocurre en los mitos de Platón; introduce el desorden en el orden divino y da el doloroso espectáculo de un ser rebelado contra el Ser. Por eso el mal moral recibe en la filosofía cristiana un nombre especial, que se extiende a todas las faltas engendradas por la primera: el pecado. Al emplear esa palabra, un cristiano piensa siempre significar que, según él lo entiende, el mal moral introducido por una voluntad libre, en un universo creado, pone directamente en juego la relación fundamental de dependencia que une la criatura a Dios. La prohibición tan ligera, y, por decirlo así, gratuita, que Dios había aplicado al uso perfectamente inútil para el hombre de uno solo de los bienes puestos a su disposición, no era sino la señal sensible de esa dependencia radical de la criatura. Aceptar la prohibición era reconocer esa dependencia; infringir la prohibición era negar esa dependencia y proclamar que para la criatura lo bueno es mejor que el mismo bien divino. Ahora bien: cada vez que el hombre peca, renueva ese acto de rebeldía y se prefiere a Dios; al preferirse, se separa; al separarse, se priva del único fin donde se encuentra su beatitud, y se condena por el mismo hecho a la miseria. Por eso, si se trata del mal moral, puede decirse con toda razón que todo mal es pecado, o consecuencia del pecado[21]. Pervertido en su alma, sometiendo su razón a la concupiscencia, haciendo predominar lo inferior sobre lo superior en el orden del espíritu, el hombre desarreglaba al mismo tiempo el cuerpo que el alma anima. El equilibrio exacto de los elementos constitutivos de su ser físico se destruía, como el desorden se introduce en una casa al mismo tiempo que en el corazón del dueño. La concupiscencia, o rebelión de la carne contra el pensamiento, las enfermedades, la invalidez, la muerte son otros tantos males que se han precipitado sobre el hombre como consecuencia natural de su falta: omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati; palabra de san Agustín que no hace sino prolongar la de san Pablo: per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors[22], y que, por medio de san Pablo, es el eco del

relato del Génesis. Una vez más, al revelar al hombre un hecho que, naturalmente, le escapa, la revelación abre el camino a las tentativas de la razón.

Aquí estamos, pues, en el centro de la cuestión; y si el pensamiento cristiano puede justificarse sobre ese punto, habrá ciertamente establecido la más optimista interpretación que concebirse pueda de un universo en el que el mal es un hecho cuya realidad, como quiera que sea, no puede negarse. Los ataques contra esta solución del problema no se hicieron esperar; naturalmente, vinieron del pelagianismo, y como ellos corresponden a una dificultad filosófica permanente, lo más sencillo es considerarlos bajo la forma misma en que se produjeron. En efecto, se trata de saber si no subsiste en la misma posición cristiana algo del maniqueísmo. Admitamos que el hombre no sea la obra de un demiurgo más o menos impotente, y que no esté contaminado desde su origen por la presencia de un principio malo, sino que haya pecado por el solo hecho de su libre albedrío; si ha pecado es, pues, porque ha querido; pero si lo ha querido es, pues, también, porque su voluntad era mala. Y de nada sirve objetar que su voluntad se hizo mala porque él lo quiso, pues era menester que ya fuese mala para quererlo. Estamos en el torno y nunca se explicará que un mundo, en el cual una voluntad libre introduce por su sola presencia un desorden universal, merezca el epíteto de bueno[23]. Todo se desenvuelve como si el pensamiento cristiano, optimista frente a Manes, tuviera cara de ser pesimista frente a Pelagio y aun como si, no sabiéndolo, conservara por san Agustín una especie de maniqueísmo remanente.

Para aclarar este punto recordemos una última vez el principio que domina todo el problema. No se trata de saber si Dios hubiese podido hacer criaturas inmutables, pues sería mucho más imposible todavía que crear círculos cuadrados. Hemos visto que la mutabilidad es tan coesencial a la naturaleza de una criatura contingente como la inmutabilidad es coesencial a la naturaleza del Ser necesario. Además, cuando se plantea el problema del mal moral, el principio viene a aplicarse a la naturaleza de un ser libre creado por Dios de la nada. Supongamos, pues, que ni los Ángeles ni los hombres jamás hubiesen empleado esa posibilidad de defección que les es inherente, no por eso dejarían de ser seres fundamentalmente mudables; por no haberse actualizado, y aun, llegado el caso, por no ser ya moralmente actualizable por un efecto de la gracia divina, esa virtualidad estará siempre ahí, como el estigma indeleble de la contingencia de aquellos[24]. A menos, pues, que se niegue pura y simplemente la posibilidad de justificar toda creación, sea cual fuere, hay que aceptar la posibilidad del mal moral como su correlativo necesario, si se admite la

presencia, en el seno de esa creación, de una clase de seres libres[25]. Pero entonces, ¿por qué crear seres libres?

Porque son, no solo el más noble ornamento, sino, después de Dios, la causa final misma de la creación. Lo que Dios crea —hemos dicho[26]— son testigos de su gloria que por eso mismo sean participaciones de su beatitud. Para que esa beatitud sea verdaderamente de ellos, es menester que la quieran; mas, para que puedan quererla, tienen que poder rechazarla. Todo el mundo físico está ahí solo para servir de morada a los espíritus, que Dios crea capaces de participar en su vida divina y de formar con él los vínculos de una sociedad verdadera. Si estuviesen sometidos a la necesidad de pecar, semejantes seres serían monstruos absurdos, puesto que habrían sido dotados de una naturaleza contradictoria con su fin; pero si no tuviesen la posibilidad de pecar, serían rigurosamente imposibles, puesto que serían criaturas inmutables, es decir, contradicciones metafísicas realizadas. Sin duda es un bien mucho mayor ser capaz de beatitud sin poder pecar, que es el bien solo de Dios, o de los elegidos cuyo libre albedrío es en adelante confirmado en gracia; pero ya es un bien no mediano ser creado en un estado tal que baste con quererlo para escapar a la miseria y conquistar la beatitud[27]. No pretendo aquí hacer aceptar la solución cristiana del problema del mal, pues esta depende, por lo demás, de una metafísica del ser con la cual cae o subsiste. Lo que quiero tratar de poner en evidencia es su carácter fundamentalmente optimista. Ahora bien: parece difícil ir más allá en ese sentido de lo que lo hicieron san Agustín y los filósofos que este inspira. Pues todo el mal viene de una voluntad; esta voluntad no ha sido creada mala; ni siquiera ha sido creada indiferente tanto al bien como al mal; ha sido creada buena, y tal, que le bastaba continuar siéndolo sin esfuerzo para alcanzar una perfecta beatitud. El único peligro que amenaza a semejante naturaleza es, pues, la contingencia metafísica inseparable del estado de ser creado, una pura posibilidad, sin el menor rudimento de existencia actual, y que no solo hubiera podido, sino que hubiera debido no actualizarse jamás[28]. Así, aun sin tener en cuenta el arte divino que sabrá sacar el bien del mal y remediar las consecuencias del pecado por la gracia, y no considerando ese mal sino en su propia raíz, parece justo decir que el pensamiento cristiano ha hecho todo por reducirlo al estado de un accidente evitable y arrojarlo al margen del bien fundamental que es el universo.

Lo que es verdad del problema del mal, lo es igualmente del valor del mundo después que el mal se introdujo por la falta original. La representación popular de un universo cristiano cuya naturaleza está corrompida por el pecado debe

gran parte de su favor a la influencia de Lutero, de Calvino o de Jansenio; pero representarse el cristianismo a través de estos es verlo bajo una luz muy diferente a la del tomismo o aun del auténtico agustinianismo. De hecho, nadie está más lejos que san Agustín de considerar sin valor al mundo en estado de naturaleza descaecida. En primer lugar, se lo prohibirían sus propios principios metafísicos. Puesto que el mal no es sino la corrupción del bien y solo puede subsistir en ese bien, mientras hay mal, hay bien. Seguramente estamos lejos del grado de orden, de belleza y de mesura que Dios había conferido al mundo al crearlo, pero si el pecado hubiese aniquilado todo el bien, habría aniquilado todo el ser y el mundo hubiera dejado de existir. En ese sentido, se puede decir que el mal no puede eliminar a la naturaleza sin eliminarse a sí mismo, puesto que ya no habría sujeto del que se le pudiera afirmar. No hay que asombrarse, pues, de leer en las obras de san Agustín verdaderos elogios de la naturaleza que ha caído en desgracia. Aun cuando deplora lo que hemos perdido, nunca piensa en despreciar lo que nos queda; la misma miseria de nuestro estado presente no deja de tener magnificencia para él. Una raza humana cuya fecundidad es tal que cubre la tierra toda; el hombre mismo, o pus ejus tam magnum et admirabile, cuya inteligencia, adormecida en el niño, se despierta progresivamente y se desarrolla hasta el punto de engendrar esas artes en las cuales, aun en la superfluidad, estallan los esplendores de la inteligencia y de la razón. ¡Cuánto bien ha de quedar en semejante naturaleza para que haya inventado las técnicas del vestir, de la agricultura, de la industria y de la navegación! ¡Para que constituyera el arte del lenguaje, la poesía, la música, y esa ciencia de la moral, en fin, que la pone de nuevo sobre la vía de sus destinos eternos! Hasta del cuerpo se complace san Agustín en referir las bellezas, pues estas siguen siendo manifiestas aun después de la caída. Si se equivocan sobre el verdadero sentido de su pensamiento, es porque no se atreven a elevarse a su espléndida visión del universo, tal cual era antes de la falta y tal como será de nuevo en el estado de gloria. Cuando califica de “consuelos de miserables condenados” las magnificencias de este mundo, no es que las estime en poco, pues las quiere más de cuanto podamos amarlas[29]; pero él cree que el mundo ha conocido y espera otras más hermosas, de modo que aceptando todo lo que nosotros aceptamos, gozando de todo aquello de que nosotros gozamos, espera aún más. Si esta esperanza nos falta, no es a él a quien hay que acusar de pesimismo, sino a nosotros mismos.

Para encontrar la justificación técnica de ese sentimiento agustiniano y cristiano es preciso dirigirse una vez más a los filósofos de la Edad Media, particularmente a santo Tomás y Duns Escoto. Lo que faltaba a san Agustín para

hallar la fórmula definitiva era una noción precisa de la naturaleza considerada como una esencia estable, inmutable y de contornos definidos. De lo que está seguro es de que el mal no puede destruir la naturaleza; lo que nunca llegó a decir claramente es que ni siquiera puede alterarla. A partir de santo Tomás de Aquino, por lo contrario, nada es más neto; y es menester no haber leído uno solo de los artículos que la Suma consagra a ese problema para entender en el sentido simplista con que a menudo se admite la expresión “naturaleza corrompida”. De hecho, si se la quiere tomar literalmente, esta expresión se presenta como una contradicción en los términos; y basta seguir los análisis de santo Tomás para ver en qué sentido tan relativo conviene entenderla con él.

Cuando nos preguntamos qué efectos ha producido el pecado original en el bien de la naturaleza humana, hay que definir primero a qué damos el nombre de bien. La expresión puede, en efecto, designar tres cosas diferentes. Primeramente, la naturaleza humana misma, tal cual resulta de sus principios constitutivos y que se define como la de un ser viviente dotado de razón. En segundo lugar, la afición natural del hombre hacia el bien, sin la cual no podría, por lo demás, subsistir, puesto que el bien en general incluye su propio bien. En tercer lugar, también se puede llamar bien de la naturaleza humana el don de la justicia original, que le fue conferido por Dios en el acto de la creación y que por consiguiente recibió como una gracia. Entendido en este último sentido, el bien de la naturaleza no forma parte de la naturaleza: se le agrega, y por eso lo suprimió totalmente el pecado original. Entendido en el segundo sentido, el bien de la naturaleza forma realmente parte de la naturaleza; por eso no fue suprimido, sino sencillamente disminuido. Todo acto engendra un comienzo de hábito, de modo que el primer acto malo engendraba una disposición a cometer otros y por eso mismo debilitaba la inclinación natural del hombre hacia el bien. Sin embargo, esa propensión subsiste y hasta es ella la que hace posible la adquisición de todas las virtudes[30]. En cuanto a la naturaleza entendida en el sentido propio, es decir, a la esencia misma del hombre, no puede ser ni suprimida ni siquiera disminuida por el pecado: primum jaitur bonum naturae, nec tollitur nec diminuitur per peccatum[31]. Suponer lo contrario sería admitir que el hombre puede a un tiempo ser hombre y dejar de serlo. Así, el pecado no puede agregar nada a la naturaleza humana, ni retirarle nada: ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum[32]; su estatuto metafísico es inmutable e independiente de los accidentes que pueden sobrevenirle.

Hay que tener cuidado, pues, con lo que se quiere decir, cuando se opone el

Renacimiento de la Edad Media como el descubrimiento de la naturaleza y de su valor a su injusto menosprecio. En la medida en que tales expresiones tienen un sentido, no pueden expresar más sino que el Renacimiento señala el comienzo de la era en que el hombre se declara satisfecho del estado de naturaleza caída en desgracia. Puede que el hecho se haya producido, aunque en una medida mucho menos amplia de lo que se dice, pero no sería justo concluir que, por haber comparado esa naturaleza caída en desgracia a una naturaleza más perfecta y haberla estimado inferior, la Edad Media no haya tenido el sentimiento ni de su realidad ni de su valor. En todo caso, si alguno los ha negado, no es ciertamente ni santo Tomás ni san Agustín, sino más bien Lutero y Calvino. En este sentido es verdad decir que si el espíritu de la filosofía medieval estaba en profundo acuerdo con ciertas aspiraciones positivas del Renacimiento, es porque ese espíritu era cristiano.

La tradición va hasta la más remota antigüedad. Nadie hizo más que Tertuliano por defender la unidad de la verdadera Iglesia, y sin embargo salió de la Iglesia el día que decidió que el cuerpo era malo en sí[33]. San Agustín no cometió ese error. Sabía que, puesto que el cuerpo es una criatura de Dios, el cuerpo es bueno; se niega a creer con Platón que el alma esté encerrada en el cuerpo como en una cárcel a consecuencia de no se sabe qué caída metafísica; no quiere admitir que el deber del alma sea huirle; antes bien le aconsejaría seguirle, como a un bien precioso del que debe cuidar, para conferirle el orden, la unidad y la belleza[34]. Pero así como huir el cuerpo no es cristiano, no lo es menos el desprecio de la naturaleza. ¿Cómo despreciar esos cielos y esa tierra que celebran las alabanzas de su creador, lo atestiguan y llevan la marca de su sabiduría y de su bondad infinitas? El verdadero sentimiento cristiano de la naturaleza es el que se afirma en cada página de los Salmos, cuya más magnífica expresión es el Cántico de los tres jóvenes en la hoguera. A ese cántico, luego de transcurridos muchos siglos, hacen eco las alabanzas de san Francisco de Asís y el cántico del Hermano Sol, en los que ya no son solo el agua, la tierra, el aire y los astros, sino la muerte corporal misma, los que reciben alabanza y bendición. Si alguna vez hubo corazón humano que entrara en comunión fraternal con todo lo que vive y todo lo que es, seguramente es ese[35]; para esa alma puramente cristiana, amar las obras de Dios y amar a Dios era una sola y misma cosa.

Quizá hayamos llegado aquí al punto en que esa incomprensión que vela el verdadero sentido del optimismo cristiano aparece en plena luz. La Edad Media no conoció ascetismo más rudo que el de san Francisco, ni confianza más absoluta en la bondad de la naturaleza. Es que, lejos de excluirlo, el ascetismo

del cristiano no es sino el envés de su optimismo. Sin duda, no hay cristiano sin el contemptus saeculi, pero el desprecio del siglo no es el odio del Ser, sino el odio del no-ser. Al luchar contra la carne, el asceta medieval quiere restituir el cuerpo a su perfección primitiva; si se abstiene de gozar del mundo por el mundo, es porque sabe que la verdadera manera de hacerlo es volviéndolo a sí mismo reintegrándolo a Dios; el siglo que el pensador cristiano detesta es justamente ese desorden, esa fealdad y ese mal que el hombre ha introducido en la creación por su defección voluntaria. Rechazándolos, adhiere de todo corazón al orden, a la belleza, al bien que Dios había querido; trabaja por restaurarlos en él y en los demás; por su esfuerzo heroico, limpia la faz del universo para que en él resplandezca de nuevo la faz de Dios. Nada hay más positivo que semejante ascetismo, nada que suponga mayor esperanza, ni tampoco nada que suponga un optimismo más resuelto. El desacuerdo que persiste sobre ese punto entre cristianos y no cristianos es, pues, de un orden diferente al que comúnmente se cree. No se trata de saber si la naturaleza es buena o si es mala, sino de saber si se basta y si basta. El testimonio, y puede agregarse la experiencia secular del cristianismo, es que la naturaleza no consigue realizarse ni mantenerse como tal cuando pretende prescindir de la gracia. En ese sentido, si el optimismo no consiste ni en negar el mal ni en aceptarlo, sino en mirarlo de frente y combatirlo, podemos legítimamente hablar de un optimismo cristiano. La obra de la creación se ha despedazado, pero los trozos son buenos y, con la gracia de Dios, puede rehacerse. Para convencemos de ello es menester que en adelante investiguemos en qué sentido filosófico sigue siendo verdad decir que la tierra y el cielo cantan la gloria de Dios, aun en una naturaleza caída en desgracia; entonces podremos restituir al hombre su verdadero lugar y jalonar el camino que le conduce a su destino verdadero.

[1] Voltaire estima que Pascal ha escrito sus Pensamientos para “mostrar al hombre bajo un aspecto odioso” (Primeras observaciones sobre los Pensamientos de Pascal, 1728) y que “este imputa a la esencia de nuestra naturaleza lo que solo pertenece a ciertos hombres’. Voltaire tendría razón si Pascal no hubiese distinguido, y quizá debió hacerlo aún más netamente, entre la esencia del hombre, que es buena, y su estado, que es malo como consecuencia del pecado original. Bien se da cuenta Voltaire, y por eso todo el peso de su crítica recae sobre el pecado original. Por lo demás, su propio optimismo es de los más moderados, como puede verse por su descripción de un hombre feliz: “Hay muchos hombres tan felices como él. Ocurre con los hombres como con

los animales; tal perro se acuesta y come con su ama; tal otro da vueltas al asador y está tan contento; tal otro se pone rabioso, y lo matan". Más tarde, la conclusión del Poema sobre el desastre de Lisboa (1755), será una protesta contra el optimismo absoluto de Leibniz y se acercará mucho más al optimismo cristiano:

Le passé nsest pour nous qu'un triste souvenir;

Le présent est affreux, s'il n'est point d'avenir,

Si la nuit du tombeau détruit l'être qui pense.

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance:

Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion,

Les sages se trompaient, et Dieu seul a raison.

Fácilmente se encontrarían auténticos cristianos más optimistas.

[2] "Hoc initium et causam fabricationis mundi constituens bonitatem Dei, sed non ignorantiam, nec Aeonem qui erravit, nec labis fructum, nec Matrem plorantem et lamentatem, nec alterum Deum vel Patrem". Ireneo, Adv. H aer eses, III, 25, 5. "... neque per apostasiam, et defectionem et ignorantiam. Op. cit., V, 18, 2. Filón el Judío había adoptado una actitud análoga a la de los gnósticos, atribuyendo al Logos, principio inferior a Dios, el origen del mal. Véase E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2.ª ed., París, J. Vrin, 1925, pp. 99 y 130.

[3] "... Deus omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia". Ireneo, Adv. H aer eses, I, 22, 1. "Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, quum ante non esset, ipse adinvenit". Op. cit., II, 10, 4. "... est substantia omnium voluntas ejus". Op. cit., II, 30, 9. "... per illius providentiam unumquodque eorum, et habitum, et ordinem, et numerum, et quantitatem accipere et accepisse propriam, et nihil omnino neque vane, nec ut provenit factum aut fieri, sed cum magna aptatione et conscientia sublimi, et esse

admirabilem rationem et vere divinam, quae possit hujusmodi et discernere et causas proprias enuntiare". Op. cit., II, 26, 3.

La posición de Ireneo ha sido caracterizada como un "optimismo profundo" (P. Beuzart, Essai sur la théologie d'Irénée, París, E. Leroux, p. 41), y nada es más justo.

[4] San AGUSTÍN, Confes., IV, 15, 25-26; VII, 3, 4-5, y 5, 7. Sobre el dualismo maniqueísta y su influencia en san Agustín, véase P. ALFARIC, L'évolution intellectuelle de saint Augustin, pp. 95-101 y 215-225. Se encuentra un dualismo bastante análogo al de los maniqueos en PLUTARCO, De Iside et Osiride, cap. XLV; ed. Teubner, t. II, pp. 517 y 519. Igual incertidumbre en Filón de Alejandría, cuyo Dios abandona a las "potencias inferiores de la creación" el cuidado de formar en el alma razonable lo que la conducirá al mal. Cf. J. MARTIN, Philon, París, 1907, pp. 82-83.

[5] Plotino, Enneades, I, 8; trad. E. Bréhier, t. I, p. 130; véanse particularmente los capítulos X-XV, ed. citada, pp. 126-130. Sobre la autenticidad de esos capítulos, véase la nota de E. Bréhier, pp. 113-144. En cuanto a la doctrina del mal en Plotino en su oposición a la de san Agustín, consúltese R. Jolivet, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, pp. 102-111.

Aquí no se tienen en cuenta sino las doctrinas con las cuales el pensamiento cristiano entró en contacto en su período de formación. En lo que respecta a las doctrinas anteriores, en cuya influencia indirecta pudiera pensarse, hay que decir que Platón no ha dejado ninguna solución sistemática del problema del origen del mal. Aristóteles atribuye a su maestro un franco dualismo, es decir, el reconocimiento de dos principios de las cosas, bueno el uno, malo el otro, y lo coloca, sobre ese punto, al lado de Empedocles y de Anaxágoras (Aristóteles, Metaf., A, 6, 988 a 7-17). Según ese testimonio, la materia sería el principio del mal en el platonismo (loe. cit., 10). Es difícil encontrar en Platón un texto neto para justificar esta aserción. El Timeo no contiene nada preciso sobre la materia, a la que ni siquiera nombra. Sin embargo, nos sentimos tentados de considerar el Caos que ordena el Demiurgo como su equivalente, y quizá sea en eso en lo que piensa Aristóteles. Lo que invita a creerlo es un texto de Política (273 b), en el que, sin que el vocablo materia sea pronunciado, se sugiere la idea (τδ σωματοειδές τής συγκράσεως αίτιον), aplicada a algo muy análogo al Caos del Timeo e invocada para explicar la presencia del desorden en la naturaleza. También pudiera citarse en apoyo el texto de la República (II, 379 c), donde

Platón dice que el Dios es causa de los bienes que nos llegan en pequeño número, pero que para el mayor número de los males que nos llegan, hay que buscar otra causa; solo que no dice cuál, y como esa causa pudiera ser la culpa del hombre, ese texto no es decisivo. Quizá sea la Carta a Dionisio (II, 313 a), auténtica o no, la que dé la nota justa, cuando dice que Platón reflexionó mucho en el problema del mal en general, pero jamás lo resolvió. El mismo Aristóteles se expresa a veces en términos muy cercanos a los que adoptarán los pensadores cristianos. El mal, dice, no existe en la naturaleza (Metaf., 9, 1051 a 17-18). El acto es ser y el ser es bueno. Sin embargo, como introduce la noción de materia y la define por la potencialidad que la opone al acto, Aristóteles se ve llevado a vincular el mal a la materia. No dice que esta sea mala, pero es el principio de mutabilidad y de contingencia que se opone a la forma y a su necesidad. Y a causa de la potencialidad

de la materia donde se realiza, hay corrupciones, alteraciones, monstruos de la naturaleza, etc. Puede decirse que, sin ser mala de por sí, la materia hace posible el desorden, y, en un sentido, inevitable; hay, pues, en ella, un elemento de maleficencia (κακοτοιόν, en Fis., A, 9, 192 a 15). Lo que separa a Aristóteles del Gristia nismo sobre ese punto es que, para san Agustín, la materia no es siquiera la causa de la posibilidad del mal, ni la razón de su existencia; no implica, de por sí, ninguna invitación al desorden. Tal como Dios lo creó, el mundo era excelente: valde bonum, y hubiera seguido siéndolo si una falta, nacida en el reino del espíritu y no en el de la materia, no hubiese introducido el desorden hasta en la materia misma. En otros términos: el universo eterno y no creado de Aristóteles, con su materia que opone una eterna resistencia a la perfección de la forma, difiere profundamente del universo creado de los filósofos cristianos, donde la materia participa directamente en la perfección del ser divino y, por modesta que sea, es su imagen.

El tratado de SALUSTIO, Περί Θεών καί χόσμου (véase más arriba p. 58, nota 15.ª), se expresa en el capítulo XII de una manera muy cristiana, pero es posterior al cristianismo y puede haber sufrido su influencia.

[6] “Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et for mavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret? Cur et hoc? An impotens erat totam vertere et commutare, ut nihil male remaneret, cum sit omnipotens? Postremo cur inde aliquid facere voluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino?”. San Agustín, Confes., VII, 5, 7.

[7] San Agustín, Confes., VII, 11, 17 a 16, 22. Se interpreta generalmente ese desarrollo como si Agustín atribuyese a su lectura de los libros platónicos el descubrimiento de esa verdad, que todo lo que es, es bueno: “Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: ergo quandiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, mallumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia quia, si substantia esset, bonum esset”. Op. cit., VII, 21, 18. Sin embargo, san Agustín no dice haber leído en esos libros platónicos que la materia es buena, o ni siquiera que no es mala; tampoco dice haber leído en ellos lo que entonces descubrió de verdad referente al problema del mal. El resumen de lo que él dice deber a sus lecturas se detiene en Confes., VII, 9, 15: “Inveni haec ibi et non manducavi”. Después se trata de conclusiones obtenidas como consecuencia de esa lectura, pero por reflexión personal, y con la ayuda de Dios: “Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adjutor meus”. Es Dios, pues, y no Plotino, quien aquí le sirve de guía. Por eso el problema, por otra parte tan ingeniosamente discutido y resuelto por R. Jolivet (Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, p. 113, n. 2), ni siquiera se plantea en realidad.

[8] “Neque enim velilla materies, quam antiqui hylen dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima vanitate, nesciens quid loquatur, formatricem corporum. .. Sed hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem... Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum; nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquod est forma... procul dubio bonum aliquod est etiam capacitas formae.” San AGUSTÍN, De natura boni, XVIII (Pair, lat., t. 42, col. 556-557). Este texto está casi enteramente reproducido por R. JOLIVET, op. cit., p. 112, nota. En ese excelente artículo se encontrarán numerosos textos en apoyo de esta tesis. La afirmación de la bondad de la materia se encuentra naturalmente en santo TOMÁS DE AQUINO, Quaest. disp. de Malo, I, 2, Resp.

[9] San AGUSTÍN, De natura boni, cap. XIX (ibid., col. 557). En el mismo tratado, cap. XXXIV, Agustín declara seguir esta otra palabra de la Escritura: ‘Omnis creatura Dei bona est”. I Tim., IV, 4. Ni qué decir tiene que esta doctrina se convirtió en bien común de la filosofía cristiana. Por ejemplo, santo TOMÁS DE AQUINO, De malo, I, 1, Sed contra: “Praeterea, Joan. I, 3, dicitur: omnia per ipsum facta sunt. Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit (Tract. I in Joan., a med.). Ergo malum non est aliquid”.

[10] “Omnes igitur naturae corruptibiles, nec omnino naturae essent, nisi a Deo essent; nec corruptibiles essent, si de illo essent (scii, por oposición a ab illo), quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt: ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt”. San Agustín, De natura boni, cap. χ (Patr. lat., t. 42, col. 554-555). Cf. Enchiridion, cap. XI-XII; Patr. lat., t. 40, col. 236-237.

[11] «Quapropter cum abs te quaero, unde sit facta universa creatura, quamvis in suo genero bona, Creatore tamen inferior, atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis; non invenies quid respondeas, nisi de nihilo factam esse fatearis». San Agustín, Contra Secundinum manichaeum, cap. vu (Patr. lat., t. 42, col. 584). Duns Escoto ha organizado sólidamente esa tesis agustiniana, y lo ha hecho con plena conciencia de la diferencia que separa al aristotelismo del cristianismo. Según Aristóteles —dice— Dios es una causa necesaria; no es nada extraño, por consiguiente, que al mismo tiempo asiente efectos que son igualmente necesarios (Duns Escoto, In I Sent., I, 8, 5, 2, 1, b; ed. Quaracchi, t. I, p. 647). En efecto, «si primum causans naturaliter causaret, causaret necessario, et tunc daret necessitatem suo causato» (ibid., 2, ɳ. 688, p. 649). Pero si se admite, con los cristianos, que la causa primera obra libremente, la relación de las criaturas a Dios es contingente, y no necesaria. Desde ese momento la necesidad del ser es un atributo propio de Dios y la mutabilidad es inseparable del estado de criatura: «nihil aliud a Deo est immutabile, loquendo de mutatione quae est versio, quia nihil aliud est formaliter necessarium... Sed nihil aliud a Deo propter perfectionem sui est immutabile...». Ibid., n. 696, p. 657. Cf. el texto de las Reportata Parisiensia: «cum nulli creaturarum conveniat esse, secundum totam perfectionem possibilem (tunc enim creatura foret de se esse, et non acciperet esse ab alio, et subinde creatura non esset); necessario enti creato inest privatio alicujus gradus entitatis, qui non repugnaret ei, quatenus ens est; ex quo fit, ut creatura omnis possibilis sit...; ergo si omnis creatura est possibile esse, omnis creatura est mutabilis, eo genere mutationis, quod versio appellatur a Damasceno». Citado por Jer. de Monte- fortino, J. D. Scoti Summa theologica, I, 9, 2, Resp. Duns Escoto se inspira directamente en san Juan Damasceno, De fide orthodoxa, II, 27; Patr. gr., t. 94, col. 960.

[12] «Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium Conditor summe bonus est, bonae sunt; sed quia non sicut earum Conditor summe atque incommutabiliter bonae sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. Sed bonum minui malum est; quamvis, quantumcumque minuatur, remaneat aliquid

necesse est, si adhuc natura est, unde natura sit. Neque enim, si qualiscumque et quantulacumque natura est, consumi bonum quo natura est, nisi et ipsa consumatur, potest... Quocirca bonum consumere corruptio non potest, nisi consumendo naturam. Omnis ergo natura bonum est; magnum, si corrumpi non potest; parvum, si potest: negari tamen bonum esse, nisi stulte atque imperite prorsus non potest. Quae si corruptione consumitur, nec ipsa corruptio emanebit, nulla ubi esse possit subsistente natura». San Agustín, Enchiridion, cap. χu, 4; Patr. lat., t. 40, col. 236-237 (esta última doctrina será tomada por santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 48, 4, Resp., y Cont. Gent., III, 12). Cf. «Ac per hoc omnis natura quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut Deus est. Omnis autem natura quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est: non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est». San Agustín, De natura boni, cap VI, col. 554. Se notará en ese texto la corruptibilidad esencial de todo lo que no es Dios.

[13] San Agustín define el mal como una corrupción de la medida, del orden y de la belleza de las cosas creadas: De natura bom, cap. m (Patr. lat., t. 42, col. 553. Un poco más lejos llama privaciones a las corrupciones: Cap. XVI (col. 556). La terminología se fija definitivamente con santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 48, 1, ad lm. De malo, I, 1, Resp.

[14] San Agustín, Enchiridion, XIV (Patr. lat., t. 40, col. 238), citado y seguido por santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 48, 3, Resp., así como por Duns Escoto, Reportata Parisiensia, 1. II, dist. 34.

El principio está sentado por san Agustín con una suerte de ardor generoso que lo arrastra a la paradoja; llega hasta decir que lo que es bueno es malo y que lo que es malo es bueno: «Unde res mira conficitur, ut, quia omnis natura, inquantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, cum vitiosa natura mala esse natura dicitur, nisi malum esse quod bonum est; nec malum esse nisi quod bonum est; quoniam omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res ipsa, quae mala est, natura non esset. Non igitur potest esse malum, nisi aliquod bonum». Enchiridion, XIII (col. 237). Santo Tomás pone en su punto esta terminología en Sum. theol., I, 48, 3, ad 3. Guando se siguen en todos sus detalles las consecuencias de la doctrina, van muy lejos, pues si todo lo que es bueno, aun el acto del pecado, en cuanto es acto y precisamente aparte de su deformidad, es bueno y tiene a Dios por causa: «necesse est dicere quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo». Santo Tomás de Aquino, De malo, III, 2, Resp. Ni siquiera el demonio deja de ser bueno, por lo menos en cuanto es:

«neque daemones sunt natura mali». Dionisio el Areopagita, De div. Nom., IV, alegado por santo Tomás de Aquino, De malo, XVI, 2, Sed contra. Escoto Erigena llevó esta concepción cristiana hasta el extremo límite sosteniendo que todos los seres serán finalmente restaurados en la integralidad de su bien natural.

[15] «Caetera vero quae sunt facta de nihilo, quae ubique inferiora sunt quam spiritus rationalis, nec beata possunt esse, nec misera. Sed quia pro modo et specie sua etiam ipsa bona sunt, nec esse quamvis minora et minima bona, nisi a summo bono Deo potuerunt, sic ordinata sunt, ut cedant infirmiora firmioribus, et invalidiora fortioribus, et impotentiora potentioribus, atque ita coelestibus terrena concordent tanquam praecellentibus subdita. Fit autem decendentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa quae moriuntur, vel quod erant esse desinunt, turpent aut turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae: sicut sermo bene compositus ubique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tanquam nascendo et moriendo transcurrant». San Agustín, De natura boni, cap. VIII; Pair, lat., t. 42, col. 554. Véanse los argumentos paralelos de santo Tomás de Aquino, Cont. Gentiles, III, 71: Qjuod divina providentia non excludit totaliter malum a rebus, y Sum. theol., I, 48, 2: Utrum malum inveniatur in rebus.

[16] San Bernardo, In Cant. Canticorum, sermo 80, art. 5.

[17] Por eso san Bernardo hace un elogio de la libertad humana que la acerca a la de Dios mismo: De gratia et libero arbitrio, IX, 28.

[18] San Agustín, De lib. arbit., III, 19, 50 (Patr. lat., t. 32, col. 1267-1268). Cf. Retract. y I, 9, 6; t. 32, col. 598.

[19] «Nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei; malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea». San Agustín, Enchiridion, XXIII, 8; Patr. lat., t. 40, col. 244. La doctrina de san Agustín está muy bien resumida por uno de sus discípulos medievales en el texto siguiente: «Corruptio peccati est ipsi bono contraria, nec tamen habet esse nisi in bono, nec ortum trahit nisi a bono, quod quidem est liberum voluntatis arbitrium: et ipsum nec est summe malum, cum possit velle bonum; nec summe bonum, cum possit declinare in malum. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium, cum sit ens a se ipso, non ab alio, necesse est quod sit ens propter se ipsum, ac per hoc summe bonum, nullum prorsus habens

defectum... Quia tamen omnipotens est, potest bonum de non esse deducere, etiam sine adminiculo alicujus materiae. Quod et fecit, cum creaturam finxit, cui dedit esse, vivere, intelligere et velle... Sed quia de nihilo fuit et defectiva, potuit deficere ab agendo propter Deum, ut aliquid faceret propter se, non propter Deum, ac per hoc nec a Deo nec secumdum Deum nec propter Deum; et hoc est peccatum, quod est modi, specieri et ordinis corruptivum; quod, quia defectus est, non habet causam efficientem, sed deficientem, videlicet defectum vountatis creatae». San Buenaventura, Breviloquium, III, 1; ed. minor Quaracchi, 1911, paginas 96-97. Cf. san Agustín, De Civitate Dei, XII, 7; Patr. lat., t. 41, col. 355, en lo que concierne al carácter de defección del pecado.

[20] San Agustín, De natura boni, cap. XX; Patr. lat., t. 42, col. 557. Cf. cap. XXXIV, col. 562.

[21] «Ecce autem omnia quae fecit Deus, bona valde, mala vero non esse naturalia; sed omne quod dicitur malum, aut peccatum esse, aut poenam peccati. Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae justitia vetat, et unde liberum est abstinere»., San Agustín, De genesi ad litt., I, 3; Patr. lat., t. 34, col. 221. Santo Tomás de Aquino vuelve a emplear la tesis, Sum. theol., I, 48, 5, Resp. Sin embargo, introduce esta precisión importante: que la fórmula de Agustín no vale sino en cuanto se aplica al mal moral y a las consecuencias, morales o físicas, del mal moral. Si se llama mal a la simple desigualdad de los seres físicos, de la que no resulta ni dicha ni desdicha para esos mismos seres, este existe independientemente del pecado. Así: «Haec divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta». Santo Tomás de Aquino, De malo, I, 4, Resp. En realidad, este es un punto sobre el cual ha habido vacilaciones de detalle en el pensamiento cristiano, por no poder entenderse sobre lo que constituye el mal físico. ¿Hemos de incluir en él, o no, por ejemplo, la ferocidad de ciertos animales? ¿Es esta natural, o un desorden introducido en la naturaleza por la falta del hombre? Algunos estiman que los animales se volvieron feroces como consecuencia del pecado original (Teófilo de Antioquía, Ad Autolycum, II, 16; Patr. grec.-lat., t. VI, col. 1077-1081); pero santo Tomás opina, por lo contrario, que animales feroces por esencia han de haberlo sido siempre; Dios los había sometido al hombre, pero no ve bien a un león o a halcones alimentándose con verduras; para él, el régimen alimenticio de un animal es inseparable de su naturaleza: «non enim per peccatum hominis natura animalium est immutata» (Sum. theol., I, 96, 1, ad 2). Hay, pues, desacuerdo de hecho sobre la extensión del mal físico. Beda el Venerable y Duns Escoto se atienen a la

primera opinión, aun cuando no estén seguros de tener de su parte la autoridad de san Agustín: Véase Jer. de Montefortino, /. Duns Scoti Summa theologica, I, 96, 1, ad 2. Los textos de san Agustín y de Beda el Venerable se hallarán en ALEJ. Halensis, Summa theologica; ed. Quaracchi, t. II, pp. 781-782.

[22] San Pablo, Rom., V, 12. San Agustín, Enchiridion, cap. XXIV-XXV; Patr. lat., t. 40, col. col. 244-245. Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I II, 85, 5, Resp. De Malo, V, 4. Para la escuela Escotista, Jer. de Montefortino, J. D. Scoti Summa theologica, I II, 85, 5. Los pensadores cristianos admiten generalmente que Dios no ha creado al hombre inmortal de pleno derecho, pero le ha conferido sobrenaturalmente una inmortalidad de hecho, subordinada a la justicia de su voluntad. Al perder esa justicia, el hombre ha corrompido el orden y desorganizado el edificio entero de su propia naturaleza. Véase Teófilo de Antioquía, Ad Autolycum, II, 27; Patr. grec-lat., t. VI, col. 1093-1096. Santo Tomás de Aquino, I II, 85, 6. De malo, V, 5. La inmortalidad era natural para el alma, pero gratuitamente conferida para el cuerpo; por eso el alma es aún inmortal después de la falta, mientras que el cuerpo se hizo mortal.

[23] La objeción fue formulada por el pelagiano Julián con toda su fuerza y relatada por Agustín, de tal manera que no se puede sospechar que lo haya debilitado. Contra Iulian. op. imperf., V, 60; Patr. lat., t. 45, col. 1495.

[24] “Omnia tamen, quae facta sunt, mutabilia sunt, quia de nihilo facta sunt, id est, non fuerunt, et Deo faciente sunt, et bona sunt: a bono enim facta sunt; nec omnino essent mutabilia bona ulla, in quantum sunt, nisi esse a quo crearentur, immutabile bonum. Mala igitud omnia, quae nihil sunt aliud quam privationes bonorum, ex bonis orta sunt, sed mutabilibus: et angelum quippe et hominem, ex quibus orta sunt mala (quae tamen et non oriri potuissent, si illi peccare noluissent, quia et nolle potuerunt), naturas bonas recte, immutabiles autem non recte possumus dicere”. San Agustín, Cont. Iulian. op. imperf., V, 60; Patr. lat., t. 45, col. 1495.

[25] San Buenaventura permanece fiel a san Agustín, cuya doctrina precisa. En el origen primero del mal, coloca un defectus naturalis, que no es otro sino la mutabilidad inherente al estado de criatura, de que habla san Agustín. Ese defectus no es una falta, sino la condición metafísica de la posibilidad de la falta: “Naturalem defectum voco ipsam defectibilitatem, quae inest voluntati hoc ipso, quod ex nihilo”. En otros términos, la defectibilidad de la voluntad no es sino praeambula ad defectum culpae. En cuanto a la falta misma (defectus culpabilis),

no surge necesariamente del defecto natural: “voluntas enim non ex hoc peccat, quia ex nihilo, sed hoc ipso quod est ex nihilo, est potens deficere”. Queda una segunda pregunta: ¿por qué la voluntad, que pudiera no hacer defección, defecciona? Respuesta: porque es libre. Si esta se somete libremente a la regla, es buena; si a ella se substrae libremente, es mala (san Buenaventura, In II Sent., dist. 34, art. I, qu. 2; ed. Quaracchi, t. II, pp. 806-807). Santo Tomás se atiene lo más a menudo a la segunda pregunta, la del defectus culpae; a ella responde, como san Buenaventura, diciendo que el origen del mal de culpa es un simple defecto; precisa que ese defecto es la no consideración por el entendimiento de la regla que la voluntad debiera seguir. Esta no consideración es un puro no- ser; de sí, pues, no es ni buena ni mala; la falta comienza con la decisión voluntaria de obrar sin consideración previa de la ley divina. Ahora bien —agrega santo Tomás—-, no hay que ir más allá en la determinación de la causa del mal (De malo, I, 3, Resp., fin del artículo, y sobre todo ad 6). Parece, pues, que santo Tomás evita en general remontar hasta el defectus naturalis de san Buenaventura y a la mutabilitas de san Agustín. No por eso deja de aceptar la posición agustiniana; aun si Dios hubiese creado un universo de seres de facto inmutables, esos seres permanecerían mudables de jure por su propia contingencia; en efecto, Dios solo es inmutable, y por la razón que indica san Agustín: “Solus Deus immutabilis est; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt” (De natura boni, I, citado en Sum. theol., I, 9, 2, Sed contra); por último, santo Tomás admite que aun fuera de esa mutabilidad radical que hace que toda criatura pueda virtualmente dejar de existir, hay, particularmente en los seres intelectuales, una mutabilitas secundum electionem de bono in malum (Sum. theol., loe. cit.). Dios no puede, pues, para él tampoco, crear criaturas que sean naturalmente impecables. Véase De veritate, 24, 7, Resp. «Nulla creatura nec est, nec esse potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit». En Duns Escoto, la sistematización queda clásica. Cf. Jer. de Montefortino, / D. Scoti Summa theologica, I, 9, 2, Resp. La cuestión es tratada ex professo por Duns Scoto, Op. oxon., II, 23, 1: «non potest fieri talis natura sive voluntas quae sit impeccabilis per naturam». Este remite a san Agustín, san Jerónimo y san Anselmo.

[26] Cap. V, p. 110.

[27] «Prorsus ita factus est (homo), ut peccandi possibilitatem haberet a necesario, peccatum vero a possibili. Verumtamen nec ipsam peccandi possibilitatem haberet si Dei natura esset: immutabilis enim profecto esset, et

peccare non posset. Non igitur ideo peccavit, sed ideo peccare potuit, quia de nihilo factus est. Inter peccavit et peccare potuit, plurimum distat: illa culpa est, ista natura. Nec omne quod de nihilo factum est, peccare potuit; non enim ligna et lapides peccare possunt: sed tamen natura quae peccare potuit, de nihilo facta est. Nec magnum est peccare non posse: sed magnum est cum beatitudine peccare non posse. Sicut non est magnum, esse miserum non posse; quia omnia quae nec beatitudinem capiunt, misera esse non possunt: sed magnum est ita beatam esse naturam, ut misera esse non possit. Quod et si majus est, nec illud parvum est, in ea beatitudine conditam hominis esse naturam, ut si vellet, posset esse non misera». San Agustín, Cont. Iiulian. op. imp., V, 60; Patr. lat., t. 45, col. 1494-1495.

[28] “Alioquin non scriptum esset: fecit Deus hominem rectum (Eccle., VII, 30). Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad obediendum Deo, et praeceptum obedienter accipiens, quod sine ulla, quandium vellet, difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret; nec illud sane infructuose, nec istud impune facturus”. San Agustín, Cont. Iulian, op. imp erf., V, 61; Patr. lat., t. 45, col. 1497.

[29] San AGUSTÍN, De civitate Dei, XXII, 24, 3-5; Patr. lat., t. 41, col. 789-792.

[30] Esta subsiste hasta en los condenados, y es la que en ellos engendra el remordimiento: santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I II, 85, 2, ad 3.

[31] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I II, 85, 1, Resp. Sobre esta doctrina y su comparación con la de san Agustín, véase el trabajo muy útil de J. B. KORS, La justice primitive et le péché originel dyaprès saint Thomas (Bibl. thomiste, II), París, J. Vrin, 1922.

[32] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol. I, 98, 2, Resp.

[33] La decidida oposición de Tertuliano contra la filosofía (los filósofos son los patriarcas de los herejes: De anima, 3) concuerda con su desconfianza de la naturaleza, su rigorismo excesivo. Estos son los que le hicieron pasar sucesivamente del catolicismo al montañismo y del montañismo al tertulianismo. Véase san AGUSTÍN, De haeresibus, cap. LXXXVI; Patr. lat., t. 42, col. 46-47.

[34] Véase la crítica del pesimismo de Porfirio por san Agustín: “Sed corpus est omne fugiendum... Omne dixit (Porphyrius), quasi omne corpus vinculum aerumnosum sit animae. Et prorsus si corpus qualecumque est fugiendum, non

est ut laudes ei corpus, et dicas quomodo Deus docente fide nostra laudat corpus: quia et corpus quod modo habemus, quamvis habeamus hinc poenam de peccato, et corpus, quod corrumpitur, aggravat animam (Sap., IX, 15); tamen habet corpus istud speciem suam, dispositionem membrorum, distinctionem sensuum, erectam staturam, et caetera quae bene considerantes stupent. Verum- tamen illud omnino incorruptibile, omnino immortale, omnino ad movendum agile et facile erit. Sed ait Porphyrius: sine causa mihi laudas corpus; qualecumque sit corpus, si vult esse beata anima, corpus est omne fugiendum. Hoc dicunt philosophi; sed errant, sed delirant". San AGUSTÍN, Sermo 242, VII, 7; Patr. lat., t. 38, col. 1137. Este texto importante ha sido citado por R. JOLIVET, op. cit. y p. 116, nota, que con razón subraya su extrema importancia. Ese es el verdadero ascetismo cristiano, muy diferente del sombrío ascetismo al que cedieron ciertos autores medievales. Esos hombres representan un aspecto importante del pensamiento medieval, pero no el eje medio del pensamiento cristiano. Véanse, por ejemplo, las Meditaciones piissimae de cognitione humanae conditionis (impresas sin razón entre las obras de san Bernardo), III, 8.

[35] El texto de Laudes creaturarum, o Canticum fratris solis de san Francisco, se halla en todas las ediciones de sus opúsculos, principalmente: H. BOEHMER, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tubingen, 1904, pp. 65-66. Se le encuentra traducido en J. JORGENSEN, Saint François d'Assise, pp. 468-469. El Cántico de Ananias, Misael y Azarias forma parte todavía de la liturgia católica; ha sido extraído de Daniel, III, 51-90. Se comparará útilmente el Salmo CIII, cuyo sentido general está resumido en los versículos 30-31: "Emittes spiritum tuum et creabuntur: et renovabis faciem terrae. Sit gloria Domini in saeculum: laetabitur Dominus in operibus suis",

VII.

LA GLORIA DE DIOS

CUANDO LEEMOS EN LAS SUMAS del siglo XIII exposiciones coherentes del pensamiento cristiano olvidamos fácilmente la larga preparación que las hizo posible. Sin embargo, esos minuciosos ajustes de ideas no se consiguieron, ni con mucho, de primer intento. Siglos de esfuerzos obstinados y mucho ingenio fueron necesarios para que los filósofos cristianos consiguiesen tener clara conciencia de lo que implicaban sus propios principios y los formulasen exactamente. Por eso, desde luego, lejos de sufrir el estado "escolar" que fue el suyo durante la Edad Media, la filosofía cristiana la ha aprovechado ampliamente. Un contacto personal constante, una colaboración y una crítica mutuas de todos los días, como las que pueden ejercerse en el seno de una escuela, hicieron mucho para madurar la solución de los problemas que se discutían en común. Como quiera que sea, el progreso del pensamiento cristiano no es en ninguna parte más evidente que en el terreno definido por la difícil cuestión de las relaciones del mundo a Dios. El universo es bueno, puesto que es ser, pero Dios es el Bien, puesto que es el Ser; ¿cómo establecer la partición de sus perfecciones respectivas? ¿Qué debe concederse a las cosas, para que verdaderamente sean; pero qué no debe concedérseles, si no se quiere que ellas se atribuyan una suficiencia incompatible con la justa preocupación de la gloria de Dios?

Sentemos primeramente un principio, que jamás fue puesto en duda por los filósofos cristianos y que contenía virtualmente en sí, desde el comienzo, la solución final del problema que trece siglos de especulación debían hacer surgir. Puesto que todo es bueno y todo lo que es debe su ser a una liberalidad divina que continúa, nada de lo que es es independiente de Dios. En ese sentido, es verdad decir con Malebranche que la independencia es, de todas las tentaciones que acechan a la criatura, la más peligrosa y la que más enérgicamente debe ser combatida en un universo cristiano. No creo que Malebranche la haya visto siempre donde está, y estoy convencido de que muy a menudo la ha visto donde no está; mas, porque tuvo el sentimiento muy vivo de ese peligro, le encontró un nombre, y me propongo conservarlo dándole el sentido puramente metafísico en que encuentra su plena verdad. En un universo creado, tal como es el mundo

cristiano, hay dependencia ontológica radical de la existencia de todos los seres con relación a Dios. Y no solo no son a cada instante sino por él: a él deben ser lo que son, puesto que, como su existencia, su substancia es un bien que Dios crea. Pero como el poder causal de estos no es sino una consecuencia de su ser, también a Dios habrá que referir necesariamente su causalidad; y aun el ejercicio de esta causalidad, pues un acto es ser; y por último, la eficacia de ese acto causal con el efecto que ella produce, pues todo lo que hacemos, Dios lo crea[1]. Así la contingencia radical del ser finito lo coloca en una dependencia absoluta del Ser necesario, a quien todo debe ser principalmente relacionado como a su fuente, no solo en el orden de la existencia sino también en el de la substancialidad y de la causalidad. Para quien lo olvida recomienza el pecado original, o, mejor dicho, porque el pecado original continúa es tan difícil no olvidarlo.

Solo que esta verdad fundamental tiene una contrapartida que ciertos pensadores cristianos tienden a veces a olvidar en su celo por relacionarlo todo a Dios, y que sin embargo no es menos necesario. Si es verdad que metafísicamente hablando todo es por Dios y para Dios, no es menos verdad que, físicamente hablando, todo lo que es es uno en sí y uno para sí. Lo que Dios crea depende íntegramente de la eficacia creadora, pero la eficacia creadora, a menos de ser vana, produce siempre algo, es decir, ser. Sigue siendo verdad decir que el ser creado es radicalmente contingente; sin embargo, puesto que no es ni nada, ni Dios, debe tener un estatuto ontológico propio. El ser recibido que le es conferido es su ser; la substancia que lo constituye es su substancia; la causalidad que aquel ejerce y la eficacia que esta desarrolla en ese ejercicio son su eficacia y su causalidad[2]. No hay término entre sostener que el acto creador es estéril, lo que sería absurdo, y sostener que la creación es el acto propio por el cual el Ser confiere el ser, lo que supone que con su dependencia ontológica radical la criatura posee una existencia propia y todas las atribuciones que de ello derivan. El secreto que abre al espíritu la entrada de esa dificultad es, por lo demás, el mismo que la desvanece. Si la criatura es verdaderamente algo, no es a pesar de esa dependencia ontológica, sino en virtud de esa dependencia misma. In eo vivimus, et movemur, et sumus[3]; es decir, que solo en Dios tenemos la vida, el movimiento y el ser, pero, en él, los tenemos.

El sentimiento muy vivo de ese doble aspecto del problema se mostró muy temprano en la historia del pensamiento cristiano. San Agustín, de quien quizá no se lo esperaría, se expresó sobre ese punto con toda la claridad deseable. Tanto para él como para santo Tomás el gobierno divino no consiste en

substituirse a las cosas, en obrar para ellas y en producir para ellas. Muy por lo contrario, puesto que el ser de las cosas no es el ser de Dios, Dios gobierna todas las cosas de tal manera que sean ellas las que desempeñen sus propias operaciones[4]. Todo ocurre como si creara continuamente centros originales de actividad y de eficacia, cuya perfección natural se desarrolla en operaciones que derivan y dependen realmente de ella y por consiguiente a ella deben ser relacionadas como a su causa. En santo Tomás de Aquino, este aspecto del pensamiento cristiano se despliega con magnífica amplitud, porque el centro metafísico de donde aparece con evidencia se pone siempre ante nuestros ojos. ¿Cómo —preguntan— un universo creado podría estar poblado de causas eficaces? ¿Cómo —responde santo Tomás— un universo creado podría estar poblado sino por causas eficaces? Puesto que creado, ese universo nació bajo el signo de la fecundidad misma y es menester que aquí también el efecto sea un análogo de su causa. Cada cual siente la íntima contradicción de una fecundidad suprema engendrando esterilidad; pero esa contradicción, más que sentirla se la puede ver. Pues crear ser, es crear actus es sen di, y puesto que desde ese momento sabemos que las eficacias causales se arraigan a título de actos segundos en el acto primero de la existencia, menester es que las criaturas, por el hecho mismo de que son, estén dotadas de eficacia[5]. En una palabra: así como el ser creado es un análogo del ser divino, la causalidad creada es un análogo de la causalidad creadora; ser causa es ejercer una participación finita en la fecundidad infinita del acto creador[6].

Hasta aquí todos los filósofos cristianos de la Edad Media están de acuerdo, y todos están de acuerdo con los Padres de la Iglesia. Sin duda es superfluo insistir para destacar hasta qué punto el mundo así concebido difiere del mundo griego. Entre el universo de Platón o de Aristóteles y el del cristianismo, la idea judeocristiana del Ser, con la idea de creación que de ella surge, introduce una diferencia fundamental. Integramente dependiente de Dios en su existencia misma, el mundo cristiano se halla a un tiempo limitado y fundado. Al perder su independencia en el orden de la existencia, gana participando en la semejanza del Ser y apoyándose en él; depende de él, pero en él se funda y su causalidad se funda con él. La cuestión no es, pues, saber lo que Dios hace en lo que la criatura es y hace, pues hace todo lo que la criatura hace y todo lo que ella es, fuera del mal, que precisamente no es. La verdadera cuestión debatida entre filósofos cristianos es saber hasta dónde se extienden la causalidad y la eficacia concedidas por Dios a las criaturas en general y al hombre en particular. Parece que, en la discusión de ese problema, los distintos matices del sentimiento religioso se hubiesen como reflejado en la metafísica cristiana. Por eso la noción

de la gloria de Dios tiene una historia cuyos dos puntos críticos coinciden, una vez más, con las doctrinas de san Agustín y santo Tomás de Aquino. Fijados inmediatamente, los principios no tienen historia; pero el sentimiento de la gloria de Dios la tiene, y mientras la tenga habrá una historia de su idea. Referirla en sus pormenores sería un relato coextensivo a la historia de la filosofía cristiana misma, pero se puede al menos intentar determinar los dos polos entre los cuales no dejó ni dejará nunca de oscilar.

Considerada en su inspiración profunda y hasta en los detalles de su estructura técnica, toda la doctrina de san Agustín está dominada por un hecho: la experiencia religiosa de su propia conversión. En este sentido creí poder escribir en otro lugar, y pienso que sigue siendo verdad decir que su filosofía es esencialmente una "metafísica de la conversión"[7]. La dificultad, para Agustín, fue siempre llevar a su punto de coincidencia su metafísica de la conversión y la metafísica del Éxodo. Pues declaraba seguir a la una y a la otra; este sabía, y aun sentía que no son sino una, pero es mucho más fácil dar lugar a la conversión partiendo del Éxodo que llegar al Éxodo partiendo de la conversión. El esfuerzo de Agustín por intentar esa operación difícil es el que da su sentido y su valor a los tres últimos libros de las Confesiones. Durante mucho tiempo descuidados, en detrimento de los que les preceden, y a veces considerados como un apéndice casi superfluo, ganan sin cesar en valor y en belleza a medida que transcurren los siglos. Como el Infierno del Dante, el relato de los errores de juventud de Agustín seguirá siendo la parte popular de su obra; pero la joya de la Divina Comedia es el Paraíso, y lo mismo que ocurre en el poema dantesco, en la conclusión de las Confesiones es donde se han acumulado los esplendores. "¿Acaso, Señor, a quien la eternidad pertenece, ignoras lo que te digo, o ves en el tiempo lo que sucede en el tiempo? ¿Para qué, pues, contarte tantas historias? No es ciertamente para que las sepas, sino para elevar hacia ti mi corazón y el de quienes las leen, con el fin de que todos digamos: magnus Dominus et laudabilis valde"[8]. Ahí tenemos, pues, claramente formulado, el tema fundamental de la gloria de Dios, que san Agustín justificará inmediatamente con un llamamiento a la idea de creación y a la metafísica del ser. Porque Dios es bello, las cosas son bellas; porque es bueno, son buenas; porque él Es, estas son[9]. Pero por otra parte, la conversión de san Agustín es el descubrimiento de la impotencia radical de la criatura en cuanto pretende bastarse, comprobación de verdad absoluta en el terreno en que se produjo, pues la hizo en el orden sobrenatural, y en este la voluntad no puede nada sin la gracia; pero también, comprobación que en él tiende sin cesar a refluir del orden teológico al orden metafísico y a disminuir la naturaleza, en cuanto naturaleza, en provecho de la naturaleza sobreagregada.

Para él, proclamar a Dios es ciertamente confesar la grandeza de Dios y la maravillosa belleza de sus obras, en las que resplandece; pudiera hacerse un libro con las páginas en que san Agustín canta las alabanzas de la creación, y aun, como se ha visto, de la creación caída en desgracia; no obstante, al mismo tiempo puede sentirse en él una suerte de reticencia metafísica y como una vacilación en sentar la naturaleza en una perfección tal que parezca bastarse. La dependencia sobrenatural de los seres en el orden de la gracia y su dependencia natural en el orden de la existencia tienden a prolongarse en él por una estricta limitación de la eficacia de aquellos. En esto san Agustín es el antepasado legítimo de todos esos filósofos cristianos que se aplican a descubrir en la naturaleza los huecos que solo Dios puede colmar y cuya presencia en nosotros atestigua la necesidad que de él tenemos. Cuanto menos nos bastemos, tanto más necesario será; nuestra miseria celebra su gloria tan elocuentemente como nuestra grandeza, y aun de manera más persuasiva, pues nuestra grandeza nos sugiere que nos bastemos, mientras que nuestra miseria nos apura a buscarlo. Por lo demás, es lo que claramente se ve por poco que se examinen tres cuestiones que con infalible seguridad de juicio eligió santo Tomás como puntos críticos del problema: la causalidad en el orden físico, o doctrina de las razones seminales; la causalidad en el orden del conocimiento, o doctrina de la verdad; la causalidad en el orden moral, o doctrina de la virtud[10].

Cuando san Agustín trata de representarse el universo en su dependencia de la acción creadora, la fórmula que acude naturalmente a su mente es la del Eclesiástico (XVIII, i): qui manet in aeternum creavit omnia simul. En su pensamiento, la obra de creación fue un fiat instantáneo, lo que no solo significa que los seis días de que habla el relato del Génesis son una alegoría y se reducen de hecho a un instante, sino también que a partir de ese momento la obra de creación está realmente acabada. El descanso del séptimo día dura todavía. Todo lo que nos parece que de nuevo se produce, nace, crece y se desarrolla, sea en el reino inorgánico, sea en el de los seres orgánicos, estaba ya ahí desde el primer momento de la creación. Para sostener lo contrario habría que admitir, o bien que Dios crea a cada instante una infinidad de efectos nuevos, caso en el cual ya no sería cierto decir que todo lo creó simultáneamente, o bien que son las causas segundas las que les dan el ser, y en este caso es condenarse al absurdo de admitir causas creadas que sean al mismo tiempo causas creadoras. Para salir del paso, Agustín acude a la vieja doctrina estoica de las razones seminales, a las que, por lo demás, vincula estrechamente con la noción cristiana de creación. Fuera de los seres que Dios creó en forma acabada, creó los gérmenes de todos los seres por venir, al mismo tiempo que las leyes numéricas que presidirán su

desarrollo en el transcurso de los tiempos: “Como las madres están preñadas de sus hijos, el mundo está preñado de las causas de todo lo que debe nacer, de suerte que los acontecimientos solo están creados por la Esencia suprema, donde nada nace ni muere, ni comienza ni deja de existir”[11]. Estas últimas palabras nos revelan además la secreta preocupación de Agustín. Lo que para él se trata de poner en evidencia es que solo Dios crea y que admitir la producción de un efecto realmente nuevo por una causa segunda equivaldría a transformar esta causa en una causa creadora. En realidad, las causas segundas no hacen nada, fuera de estimular o excitar las virtualidades latentes que Dios depositó en la materia al crearla. Cada vez que un ser nace bajo nuestra mirada, es el hecho mismo de la creación el que resplandece en toda su evidencia: creationem rerum visibilium Deus interius operatur. Los padres que engendran no son nada, pero Dios es, y es Él quien crea al niño; la madre que lleva al hijo en su seno no es nada, pero Dios es, y es él quien da al hijo el crecimiento[12]. Así, aun en el orden puramente físico, la falta de eficacia de la naturaleza señala una especie de vacío que la eficacia divina llena; a la palabra del Eclesiástico responde la de san Juan (V, 17): Pater meus usque adeo operatur, et ego operor. Todo lo que parece producirse de nuevo lo testifica; basta con abrir los ojos para comprobarlo.

Si de la naturaleza en general pasamos al hombre, y en el hombre a lo que tiene de propiamente humano, la razón, se impone la misma conclusión. La obra propia de la razón es el juicio verdadero. Hay verdad en el pensamiento cada vez que en lugar de comprobar empíricamente lo que es, juzgamos lo que es con relación a lo que debe ser. En un sentido es exacto decir que lo verdadero es lo que es, pero lo que es no es la apariencia mudable de las cosas, sino su norma, su regla, es decir, la idea divina en la cual participan y que aquellas se esfuerzan por imitar. De modo que, o bien nuestros juicios se apoyarán de manera inmediata en la idea divina, y estaremos en posesión de la regla de verdad; o bien solo dependerán de nuestro intelecto, y todo juicio verdadero será imposible. Ahora bien: es un hecho que emitimos juicios verdaderos. La definición de la más sencilla figura geométrica, aun la de la unidad aritmética, están plenas de elementos que no nos pueden ser suministrados por la experiencia ni por nuestro pensamiento. El matemático no dice qué son los círculos, o qué son las unidades sensibles, pues no son ni verdaderos círculos ni verdaderas unidades, pero decide lo que un círculo y una unidad deben ser para satisfacer sus definiciones. Esas definiciones trascienden, pues, toda experiencia humana generalmente posible. Mientras lo que nos es dado, y hasta nuestro pensamiento al que eso es dado, se mantiene en el orden de lo contingente, de lo mudable y de lo temporario, la verdad se mantiene naturalmente en el plano de lo necesario, de lo inmutable y

de lo eterno. Por lo demás, ¿cómo podría ser de otro modo, puesto que esta implica referencia a la idea divina[13]? Por eso, en la doctrina de san Agustín, todo juicio verdadero supone una iluminación natural del pensamiento por Dios. Un intelecto creado de nada puede mucho menos dar el ser a lo necesario, es decir, a verdadero ser, que la madre dar a luz al cuerpo perecedero de su hijo. Dios, por su Verbo, es quien fecunda nuestro pensamiento; no solo es su dueño interior, como una voz que le hablara al oído, sino una luz que lo muestra; más aún, un sustento en sí, como el pan en la boca; más aún, la simiente viva que penetra el seno de la mente, la desposa y la fecunda para hacerle concebir la verdad: Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae[14]. Pero ese abrazo fecundante dei alma por Dios hace más que engendrar en ella la verdad; engendra además la virtud: cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, emplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus[15]. Examinemos brevemente este último punto.

Nada es tan fácil como aclararlo, pues es el mismo que el que precede. Todas las virtudes son costumbres estables de obrar bien, y como tales se fundan en juicios verdaderos de la razón. Ahora bien: esos juicios son de la misma naturaleza, ya se refieran a lo que las cosas deben ser o a lo que los hombres deben hacer. Cuando digo que lo mejor es preferible a lo bueno, que todo acto humano debe respetar el orden, que la voluntad debe hacer reinar la justicia tanto como está en ella, prefiero verdades tan necesarias como la definición del círculo o la de la unidad. Esas necesidades eternas e inmutables, ¿cómo las sacaría yo, sea de las cosas, sea de la mente, que aquí como en otras partes son mudables y contingentes? En realidad, es menester que yo reciba del abrazo divino las semillas de las virtudes como recibo las de las ciencias. Dios no me ilumina solo con la luz de los nombres; también me alumbra con la luz de la sabiduría, de modo que mi vida moral, como mi conocimiento científico, certifica su presencia íntima en mí, en lo hondo de esa memoria metafísica, sobre cuya importancia hemos de volver más adelante[16]. Dios me rodea, pues, por todas partes; me penetra por todas partes; me es más interior de cuanto lo es lo más íntimo de mi ser; es en mí como la única razón suficiente de todo lo que hago y que no soy capaz; cada uno de mis vacíos atestigua su plenitud, y mi miseria no es menos elocuente testimonio de su gloria que mi grandeza. Sentimiento profundo, perdurable y sin duda coeterno al pensamiento cristiano mismo, sentimiento verdadero también, y necesario cuando se expresa en el orden de la gracia. Pero ¿es necesario en el orden de la naturaleza? Es lo que otra expresión del sentimiento de la gloria de Dios nos invita a examinar.

Lo que ante todo importa notar en la crítica tomista de las tres tesis que acaban de ser expuestas es que, aun cuando desarrollan sus consecuencias en terrenos diferentes, santo Tomás estima que son una misma cosa, porque las juzga en nombre de cierta concepción de la causalidad natural y le parecen, además, inconciliables con las justas exigencias de la gloria de Dios. Ciertamente, la doctrina de las razones seminales ampara celosamente los derechos de la eficacia divina, puesto que todo está ya realizado y las causas segundas poco tienen que hacer; por otra parte, es verdad que la iluminación divina ofrece la misma utilidad, puesto que entonces la verdad y la virtud derivan de Dios hacia los seres racionales; pero las dos tesis presentan el mismo inconveniente, pues tanto si todo está hecho ya en el interior de la naturaleza, como si todo se hace por ella desde afuera, la misma naturaleza no hace nada. Ahora bien: en un universo creado como el universo cristiano es inconcebible que los seres no sean verdaderos seres y por consiguiente que las causas no sean verdaderas causas. La liberalidad y la bondad de Dios son tales que dan a las cosas no solo la existencia, sino también la causalidad que de ella deriva: prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint[17]. Partiendo de ese principio es como santo Tomás enderezará sucesivamente las tres tesis agustinianas de las razones seminales, de la iluminación de la verdad y de las virtudes.

Admitir las razones seminales es sostener que las formas de los seres por venir están ya latentes en la materia. En realidad, no están en ella ya realizadas, así como la materia tampoco las recibe desde afuera ya hechas. Están, como dice Aristóteles, en potencia, es decir, que la materia puede recibirlas. Para que las reciba es menester que una causa segunda, que es un ser en acto, haga pasar algo de su actualidad al poder de la materia. Al alcanzar en este punto la noción de causalidad, como la hemos definido precedentemente, vemos que la eficacia de las causas segundas es en ellas como una participación de la causalidad divina. Ciertamente no crean, pero causan; siendo substancias, engendran, si no ser, por lo menos substancialidad[18].

Por una aplicación natural del mismo principio, santo Tomás altera la economía de la iluminación agustiniana y le confiere una nueva significación. La tesis fundamental de la iluminación permanece intacta. En el tomismo, tanto como en el agustianismo, solo conocemos la verdad en las ideas divinas y a la luz con que el Verbo nos alumbra, pero no nos alumbra de la misma manera en una y otra doctrina. Según santo Tomás, la iluminación consiste precisamente en el don hecho por Dios al hombre al crearlo, de aquello cuya negación es el fondo

mismo de la no-ética agustiniana: un intelecto suficiente para producir su verdad. A partir de santo Tomás de Aquino estamos en posesión de una luz natural, la del intelecto agente, que no es ni el pensamiento de san Agustín ni el intelecto agente de Aristóteles. Como el intelecto aristotélico, aquel es capaz, al contacto de la experiencia sensible, de engendrar los principios primeros con ayuda de los cuales construirá luego progresivamente el sistema de las ciencias; pero, como el pensamiento agustiniano, es capaz de engendrar esas verdades, porque es una participación de la Verdad. En lugar de caer desde arriba en un intelecto que estaría naturalmente desprovisto de ella, la luz de la verdad se ha incorporado a él en cierto modo, o más bien se ha convertido en esa luz de verdad, según un modo analógico y a título de participación[19]. Y lo que es cierto de las verdades es igualmente verdadero de las virtudes. Están innatas en nosotros en el sentido de que somos aptos para adquirirlas; nos vienen de Dios, en el sentido de que las adquirimos gracias al empleo de los principios de la razón práctica, que no es sino una participación de la luz divina[20]. En los dos casos alcanzamos las ideas de Dios por intermedio de un intelecto que es una semejanza participada de la luz increada en la que las Ideas están contenidas, y en ese sentido a la cuestión planteada por el hombre: Quis ostendit nobis bona?, el Salmista contesta: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine; como si quisiera decir: por la impresión misma de la luz divina en nosotros conocemos todo[21].

¡Cuán lejos del mundo y del hombre parece retroceder Dios en el tomismo! Los agustinianos del siglo XIII tuvieron conciencia de ello, y es lo que explica sus reacciones a veces algo vivas contra la doctrina de santo Tomás de Aquino. Sin embargo, no hay nada de lo que hace el Dios de san Agustín, que no haga el Dios de santo Tomás; nada de lo que la criatura agustiniana no puede hacer sin Dios puede hacerlo sin Dios la criatura tomista. En ambas doctrinas Dios lo hace todo, y las criaturas hacen lo que hacen; la diferencia está en que el Dios tomista se mostró más generoso que el de san Agustín. Digamos más bien, puesto que es el mismo, que por grande que sea en el agustinianismo, la liberalidad de Dios respecto del mundo es todavía mucho más grande en la filosofía de santo Tomás de Aquino. Creó un intelecto al que nada falta de lo que le es necesario, y particularmente de lo que se requiere para el ejercicio de su propia función: conocer la verdad[22].

Reducida a lo esencial, y sin tener en cuenta las razones psicológicas que pueden aclararla en cierta medida[23], la diferencia entre ambas doctrinas se explica sencillamente. Son dos expresiones diferentes de la misma conciencia de la gloria de Dios. Pues es la misma. Para san Agustín como para santo Tomás: coeli

enarrant gloriam Dei, y los cielos narran la gloria de Dios porque llevan su semejanza; solo que con santo Tomás la noción de semejanza divina penetrará por vez primera hasta el seno de la naturaleza, sobrepasará el orden, el número y la belleza, alcanzará e impregnará su estructura física y se anexará hasta la eficacia de la causalidad. No puede ser que la obra del Todopoderoso sea un mundo inerte, pues la obra no sería ya testimonio del operario. Más tarde, pervirtiendo los principios del agustinianismo, Malebranche querrá hacer cantar la gloria de Dios a un mundo sin naturaleza y sin eficacia, cuya impotencia radical atestiguará la omnipotencia de su autor[24]; más fiel al verdadero espíritu de san Agustín, santo Tomás corregirá su filosofía en el sentido de sus propios principios y restaurará la cuestión de la plenitud de sus derechos, porque en la grandeza de la obra se conoce la del obrero.

En primer lugar, volvamos al principio de los principios. El efecto propio de la causalidad creadora es el don del ser. En el fondo de todo lo que el mundo ha recibido de Dios, y más íntima que todo lo demás, se oculta la existencia misma: ipsum enim esse est communissimus effectus primus, et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus[25]. Por otra parte, puesto que el efecto lleva siempre la semejanza de su causa, los seres son análogos de Dios por el solo hecho de que existen; y como su esencia misma es parecérsele, cuanto más se le parecen tanto más son, y cuanto más son tanto más se le parecen[26]; mas para ver hasta dónde llegan las consecuencias de este principio es menester darse cuenta del género de ser que conviene a las cosas creadas. La mayor parte de las que caen bajo nuestros sentidos son substancias concretas, compuestas de materia y de forma, es decir, parcialmente en potencia y parcialmente en acto. En cuanto tales, son fundamentalmente buenas, pues la materia misma, en cuanto apta para recibir la forma, debe ser considerada como buena. Lo hemos dicho, y aquí se ve la razón última de ello. Esta es que si la materia solo es ser en potencia, no solo en potencia es buena. El ser no pertenece absolutamente hablando sino a lo que subsiste, pero el bien se extiende hasta las relaciones; por eso la materia, que solo es en vista de la forma y con relación a ella, sin ser un ser en acto, es sin embargo un bien. Un efecto del primado del ser es que aun la simple posibilidad de ser sea buena[27]. Sin embargo, donde hay posibilidad no realizada hay falta, privación, y por consiguiente también hay mal. Las substancias concretas con que el universo está hecho son, pues, ser incompleto, inacabado y en devenir, y porque son tales han menester de obrar necesariamente. Obran para completarse antes de poder obrar para darse. Cuanto más incompletas son, tanto más numerosas y diversas son las operaciones que deben llenar. De todos modos, y

sea cual sea el grado que ocupan en la escala de los seres, no les basta con ser para conquistar su perfección. Un hombre, aun vicioso, es bueno en cuanto hombre, pero no es perfectamente hombre, puesto que sufre de la privación de las virtudes necesarias que constituye el vicio. Para Dios, el ser basta, pues ser el Ser, es ser perfecto; pero ser un ser, y particularmente un ser envuelto en la potencialidad de la materia, es quedar abierto a posibilidades de ser que deben adquirirse obrando. Puede decirse, pues, que si el ser mismo de las cosas consiste en parecerse a Dios, todo lo que les permita realizar más completamente su ser les permitirá realizar más completamente su semejanza con Dios; ahora bien: las criaturas no pueden alcanzar la perfección de su ser sino ejerciendo las operaciones que les son propias; llevan, pues, la semejanza divina, no solo en su existencia, sino hasta en su causalidad[28].

Esta comprobación nos conduce a una visión del universo que desde afuera se parece mucho a la de Aristóteles, pero que difiere profundamente en lo que se refiere a su significación íntima. Para el filósofo griego las cosas se mueven también para adquirir su propia substancialidad e imitar en eso la perfección divina de los motores inmóviles. Según el filósofo cristiano las cosas se mueven para adquirir la plenitud del ser, pues llevar a su punto de perfección su propia naturaleza es al mismo tiempo acercar a su punto de perfección su semejanza con Dios: Unumquodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem[29]. La diferencia esencial que separa el punto de vista griego de la substancialidad del punto de vista cristiano del ser, produce aquí una de sus consecuencias más secretas y sin embargo de las más importantes. Por el hecho mismo de que es una consecuencia y un análogo de la creación, la causalidad cristiana la prolonga en cierto modo y la continúa. Ciertamente, no es una causalidad creadora, puesto que su fuente es siempre ser recibido, pero es productora de ser, puesto que, en la medida en que es, todo ser puede dar del ser que ha recibido y hacerlo pasar a título de efecto en otro ser: causa importat influxum quemdam ad esse causati[30]. Por eso, según la hermosa palabra de Dionisio, lo más divino del mundo es llegar a ser el cooperador de Dios; palabra que hace eco a la de san Pablo: somos los ayudantes de Dios. Ahora bien: si lo somos, si cooperamos verdaderamente en la obra creadora, es distribuyendo el ser a nuestro alrededor y enriqueciendo el nuestro por la fecundidad de nuestra actividad causal. Ser causa no es ni agregar a la suma del ser creado, lo que solo Dios puede hacer, ni dejar el ser creado en el estado en que se le ha encontrado, lo que sería no hacer nada; es cumplir las posibilidades del universo, substituir en todo lo actual a lo virtual, conferir a lo que ya es toda la extensión de que es capaz y que le es posible; en una palabra: es servir de instrumento a la obra

creadora: Dei cooperatorem fieri, y es ayudar a que se realice el universo del devenir que de ello resulta: Dei sumus adjutores[31].

Se concibe fácilmente que en semejante doctrina, lejos de faltar a la gloria de Dios insistiendo sobre la perfección y la eficacia de los seres, celebrándolos no se hace sino celebrarla. Para los filósofos cristianos de la época clásica es siempre una imprudencia envilecer a la naturaleza so pretexto de celebrar a Dios. Vilificare naturam es en sí un error filosófico, pues no se puede concebir una naturaleza sin los medios de adquirir la perfección que le es propia. Pero es también cometer un yerro contra Dios, pues Dios es la actualidad pura del ser, y pues creándolas comunicaba el ser a las criaturas, convenía que al comunicarles la semejanza de su ser les comunicase la semejanza de su causalidad[32]. Pero, puesto que es el Ser, Dios es también la Causa perfecta; es menester, pues, que las cosas creadas por él participen de su perfección, de modo que toda injusticia hacia la perfección de aquellas es una injusticia hacia la perfección de su poder: detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Un universo sin causalidad verdadera, o en el que la causalidad no produjera su pleno efecto, sería un universo indigno de Dios[33]. En fin, puesto que Dios es el bien supremo, debe haber hecho todo para lo mejor. Ahora bien: es mejor que el bien que él atribuye a cada ser pueda expandirse y llegar a ser el bien común de todos. Mas para que el bien de uno llegue a ser el bien de los demás es menester que se comunique, y no puede comunicarse sino obrando. Dios, pues, ha comunicado su bondad a las cosas de modo tal que cada una de ellas pueda transmitir a las demás la perfección que ha recibido: toda injusticia hacia la causalidad de los seres se convierte en una injusticia hacia la bondad de Dios[34].

Llegados a este punto, empezamos a ver las líneas maestras de la filosofía cristiana tender hacia su convergencia final. Todo lo ha creado el Ser, y lo ha creado todo para su gloria, en el sentido de que ha creado a todos los seres para que alcancen la glorificación. Ahora bien: en ese estado de glorificación, las criaturas se regocijarán más de la honra y de la gloria de Dios que de su propia glorificación[35]. De modo que su gloria, así como está en el principio, está en el fin de todo[36]. ¿Cómo, entonces, un universo destinado al estado de gloria y hecho a semejanza del bien supremo no aparecería como fundamentalmente bueno al espíritu que lo contempla? Mas para adquirir esa beatitud y realizar esa glorificación no basta con ser, hay que obrar; ahora bien: toda acción, consciente o no, buena o mala, contribuye a la gloria de Dios, pues nuestros actos pueden ser privados de su bien, pero nada puede privar a Dios de su gloria[37]. El

universo cristiano es, pues, un mundo enteramente bueno en lo que es; pero incompleto, y tiende por consiguiente a conquistar su bien perfeccionando su ser. Por eso las doctrinas de santo Tomás y de Duns Escoto sobre la eficacia de las causas segundas y el enderezamiento que hicieron sufrir a la doctrina agustiniana con respecto a los problemas de las razones seminales y de la iluminación están exactamente en el eje de la tradición cristiana. Digamos más bien, puesto que ambos toman sus principios a san Agustín, que si nos elevamos por encima de la letra de la historia para alcanzar el espíritu que la anima, es el propio agustinianismo el que encuentra su punto de desenlace en las doctrinas del conocimiento y de la causalidad que contradicen la suya. Desde este punto de vista todo es significativo en los textos filosóficos de la Edad Media; hasta la forma con que revisten el pensamiento. En primer lugar, los textos de la Escritura con que están salpicados no figuran ya como ornamentos accidentales, como confirmaciones superfluas y desprovistas de significación filosófica. Su presencia es necesaria en todas partes, pues representan otros tantos guías que marchan delante, al lado o detrás del pensamiento, para conducirlo, aconsejarlo o protegerlo. Insignias abiertamente llevadas de la filosofía cristiana, son los signos sensibles de la ayuda prestada a la razón por la revelación. Pero también se comprenden los esfuerzos sin cesar reiterados de los pensadores de la Edad Media por declarar que siguen a san Agustín y a los demás Padres de la Iglesia, no solo cuando los siguen, sino hasta cuando los abandonan. Porque no los abandonan sino para seguirlos mejor. Ciertamente el concordismo obstinado de los pensadores de la Edad, Media no está hecho para facilitar la tarea de la historia. No es posible abstenerse de vacilar con inquietud frente a textos en los que a veces se afirma el acuerdo en nombre de fórmulas que lo contradicen. Pero si los pensadores medievales deponen a menudo las diferencias que los separan, es porque saben que, en efecto, las diferencias decaen y solo las semejanzas se acumulan. Sobre todo porque tienen conciencia de ser los obreros de una sola obra; porque se sienten más fieles a sus antecesores abandonándolos donde es menester, que siguiéndolos; y hacerles decir lo que querían decir, lo que hubieran debido decir, lo que hubieran dicho si hubiesen podido aprovechar el trabajo de reflexión que sobre sus principios se llevó a cabo en el curso de los siglos, no es traicionarlos, sino salvar en ellos y para ellos lo que hubieran querido salvar a toda costa. Pero aún estamos lejos de haber alcanzado las últimas consecuencias de la metafísica del Éxodo, y por una consecuencia natural de sus principios veremos nacer la noción cristiana de la Divina Providencia, nueva etapa en un camino tan largo que no se puede hacer sin jalonarlo.

[1] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 66: Quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina. Fundamento de la doctrina: “Nihil enim dat esse nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam... Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse”. Cont. Gent., III, 67: Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus. Fundamento de la doctrina: “Omne enim operans est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi in quantum agit in virtute Dei... Omne igitur operans, operatur per virtutem Dei”. Cf. De Potentia, III, 7. El fundamento escriturario principal es ISAÍAS, XXVI, 12: Domine, dabis pacem, omnia enim opera nostra operatus es nobis, y JUAN, V, 17, citado más adelante. Naturalmente, si esta doctrina es tomista, con mayor razón es agustiniana, puesto que la dependencia de la criatura es un tema familiar de san Agustín. Véanse, por ejemplo: De Genesi ad litteram, V, 20; Patr. lat., t. 34, col. 335. Se halla también en san JUAN CRISÓSTOMO, In Johan. H omil., XXXVII, 2; Patr. gr., t. 59, col. 214, y en san GREGORIO NISENO, Orat. cath., cap. XXV; Patr. gr., t. 45, col. 65.

[2] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 69. Sum. theol., I, 115, 1. De Potentia, III, 7.

[3] San PABLO, en Act. Apost., XVII, 28.

[4] Es interesante observar que, como el mismo san Agustín lo percibió claramente, la contingencia radical del ser creado, al mismo tiempo que lo coloca en una dependencia absoluta de Dios, le confiere una independencia relativa. Pues del hecho que lo creado no es Dios, y que no es nada, es algo, es decir, un ser a quien su ser es atribuíble, y por consiguiente una causa a la que su causalidad es atribuíble: “Haec autem facit atque agit unus verus Deus; sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse”. San AGUSTÍN, De civ. Dei, VII, 30; Pair, lat., t. 41, col. 220.

[5] Véase capítulo V, p. 96.

[6] “Patet etiam quod, si res naturalis producet proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat. Quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent”. Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 70. Más adelante veremos hasta dónde van las consecuencias de ese principio.

[7] Introduction à l’étude de saint Augustin, p. 299. Véanse las justas observaciones de J. MARITAIN, La sagesse augustinienne, en Mélanges augustiniens, París, M. Rivière, 1931, pp. 396-397. Ni qué decir tiene que se trata de la Metafísica de san Agustín, pues hay una, y no de la sabiduría de que forma parte, caso en el cual la expresión sería, en efecto, impropia.

[8] San AGUSTÍN, Confess., XI, 1, comienzo. El texto citado por san Agustín se halla en el Salmo XGV, 4.

[9] Toda la doctrina de la contingencia y de la mutabilidad de las cosas está recordada en este texto tan pleno: “Ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentia (scii, basta con mirarlos para oírles el decir). Tu ergo. Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra enim sunt; qui bono es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est”. San AGUSTÍN, Confess., XI, 4, 6.

[10] Santo TOMÁS DE AQUINO, De veritate, XI, 1, Resp. “Respondeo dicendum quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.” La conexión de los tres problemas en la historia de la filosofía cristiana es, pues, un hecho históricamente establecido. Igual enlace de las tres cuestiones en otro texto de santo Tomás: “Respondeo dicendum quod secundum quod diversificad sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita

diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum". De virtutibus in communi, VIII, Resp. En otros términos, se trata en los tres casos del problema fundamental de la eficacia de las causas segundas y de su relación a Dios. Cf. De potentia, III, 8, Resp.

[11] San AGUSTÍN, De Trinitate, III, 9, 16; Patr. lat., t. 42, col. 877-878. Cf. LEIBNIZ, Principes de la nature et de la grâce, art. 15. MALEBRANCHE, Entre- tiens métaphysiques, XI, 1-2.

La doctrina de las razones seminales se encuentra en la Edad Media en san Buenaventura, que tuvo la sensación muy viva de la relación intima de esta doctrina con el espíritu general del agustinianismo. Se ve muy netamente desde el comienzo del texto siguiente que para él se trata de explicar cómo una causalidad de las causas segundas es concebible sin atribuirles una eficacia creadora que solo a Dios pertenece: "Supponamus nunc quod natura aliquid agat, et illud non agit de nihilo, et cum agat in materiam, oportet quod producam formam. Et cum materia non sit pars formae, nec forma fiat pars materiae, necesse est aliquo modo formas esse in materia antequam producantur; et substantia materiae est praegnans omnibus: ergo rationes seminales omnium formarum sunt in ipsa". San BUENAVENTURA, In IV Sent., 43, 1, 4, Conci.; ed. Quaracchi, t. IV, p. 888. Igual preocupación en este texto: «Solus igitur ille potest seminales illas rationes facere, qui potest creare; quoniam ipsae non sunt ex aliis, sed ex nihilo, et ex ipsis fiunt omnia quae naturaliter producuntur. Igitur nec pater est creator filii, nec agricola segetum; quia licet pater operetur interius, sicut natura, tamen operatur exterius, et circa aliquid et ex aliquo, non ex nihilo, licet non operetur adeo exterius, sicut agricola». In II Sent., 7, dub. 3; t. II, p. 207. Véase: La philosophie de saint Bonaventure, p. 280 y sig., particularmente p. 290, nota 2, para los textos de san Agustín. La doctrina será vehementemente sostenida por Juan Peckam contra santo Tomás: Chartular. Univers. Parisiensis, t. I, p. 186. Sin embargo, esta pieza maestra del agustinianismo será abandonada por la escuela franciscana misma, sin duda debido a la influencia de la crítica tomista. La doctrina aparece en plena descomposición en P. J. OLIVI, In II Sent., qu. 31, Resp.; ed. Quaracchi, 1922, t. I, pp. 515-551. Desde fines del siglo XIII fue abandonada por Richard de Middleton, como lo había sido ya por santo Tomás de Aquino; véanse: E. HOCEDEZ, Richard de Middleton, Lovaina, 1925, pp. 197-199, y los textos citados por D. E. SHARP, Franciscan philosophy at Oxford in the XIII Century, Oxford University Press, 1930, p. 223. Duns Escoto no hace más que seguir el movimiento abandonándola a su vez; aun cuando su concepción de la materia sea la de una substancia positiva, rechaza introducir en

ella razones seminales; véanse: DUNS ESCOTO, O pus Oxoniense, II, 18, qu. unica; ed. Quaracchi, t. II, pp. 601-612. Cf. D. E. SHARP, op. cit., pp. 295-297.

[12] San AGUSTÍN, De Gen. ad. litt., IX, 15, 26-27, Patr. lat., t. 34, c. 403- 404. De Trinitate, III, 8, 14; t. 42, c. 876-877.

[13] Por eso en san Agustín el descubrimiento de la fuente de la verdad equivale a una prueba de la existencia de Dios: De libero arbitrio, II, 12, 34. Patr. lat., t. 32, col. 1259-1260, y II, 14, 38, col. 1261-1262. Sobre el conjunto de la doctrina, véase Introduction à Vétude de saint Augustin, pp. 103-137. Los grandes agustinianos de la Edad Media han hecho resaltar el vínculo de esa epistemología con la metafísica del ser: “Unde cum res habeaút esse in mente, in proprio genere (en sí mismas) et in aeterna arte (en las ideas divinas), non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna”. San BUENAVENTURA, De Scientia Christi, IV, Conci.; ed. Quaracchi, t. V, p. 23. Por eso, en resumidas cuentas, solo conocemos lo contingente por una iluminación del ser necesario: “non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate”. Itinerarium, III, 3; edic, minor, p. 317. Cf. p. 319: “Hujusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens...”. En los sucesores de san Buenaventura la doctrina desarrolla sus consecuencias en un sentido que, si se le siguiera hasta el fin, llevaría al idealismo; puesto que la verdad se funda en Dios, ni siquiera es necesario que las cosas existan para conocer su verdad; basta con alcanzar sus Ideas: MAT. D’AQUASPARTA, Quaest. disp. de Cognitione, qu. 1, Resp.; ed. Quaracchi, 1903, pp. 232-233. La doctrina de la contingencia del ser está utilizada como fundamento de la iluminación, en los mismos términos del Itinerarium, en la cuestión siguiente: II, Resp., pp. 256-257. Para aquellos filósofos se trataba, pues, de saber si los atributos de la verdad, que son los del Ser mismo, pueden ser encontrados en lo que no es el Ser; y porque concluyen negativamente requieren una iluminación especial del alma por Dios en el conocimiento verdadero. El punto en que desemboca el agustinianismo, cuando se fuerza el pensamiento de san Agustín so pretexto de hacerle llegar a sus más extremas consecuencias, es la visión en Dios de Malebranche. Según este filósofo, no solo no podemos producir nuestra verdad, sino que ni siquiera podemos producir nuestras ideas, porque obtener lo

general de lo particular sería crearlo. Ahora bien: Dios solo posee la eficacia causal, porque solo Él es el Ser; la justificación última de la visión en Dios es que “es bueno que los hombres sepan muy distintamente que no pueden nada sin Dios”. MALEBRANCHE, De la recherche de la vérité, lib. III, 2.ª parte, cap. VI.

[14] San AGUSTÍN, Confess. I, 13, 21.

[15] San AGUSTÍN, De civit. Dei, X, 3, 2.

[16] San AGUSTÍN, De libero arbitrio, II, 10, 29; Patr. lat. t. 32, col. 1256. San Buenaventura ha desarrollado particularmente este ejemplarismo moral, declarando seguir a Plotino y a Filón, en Collationes in Hexaemeron, VI, 6-10; ed. Quaracchi, t. V, pp. 361-362. Nótese en el artículo 10 cómo esas “luces de las virtudes” descienden de nuestra facultad de conocer a nuestra facultad de obrar.

[17] “Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit...; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens”. Santo TOMÁS DE AQUINO, De veritate, XI, 1, Resp.

Las tesis criticadas por santo Tomás en ese artículo pueden distribuirse así:

I. Extrincesismo radical (Avicena)	Formas naturales: Dator formarum.
Ciencias naturales: Dator formarum.	
Virtudes naturales: Dator formarum.	
II. Intrincesismo radica (Anaxágoras)	Formas naturales: razones seminales.
Ciencias naturales: ideas innatas.	
Virtudes naturales: virtudes innatas.	

De las tres tesis que hemos resumido según san Agustín, la de las razones seminales dependería, pues, del intrincesismo, las otras dos, del extrincesismo. Pero hay que agregar que aun las razones seminales pueden entrar en el extrincesismo en san Agustín, puesto que si todo está en la naturaleza, es porque todo lo fue dado de golpe por Dios. Razón de más para decir que una y otra tesis "in idem quasi inconveniens redit". En lo que se refiere al modo con que la crítica tomista de san Agustín se coordina con la de Avicena, véase: Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, en Arch, d'hist. doctr. et littéraire du moyen âge, t. I (1926), pp. 5-127.

[18] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 115, 2, Resp. Este artículo es un ejemplo típico de cómo santo Tomás se apodera de la terminología de san Agustín a la par que le modifica el sentido. Sostiene, en efecto, que hay razones seminales en la materia y hasta llega a sostenerlo en nombre de la autoridad de san Agustín (loe. cit., sed contra). En realidad elimina una doctrina de san Agustín en nombre de san Agustín, pues si se examina de cerca lo que dice de ella, veremos que nada afirma la creación tota simul de san Agustín. Cree, o finge creer, que esas rationes seminales no son en san Agustín "inchoationes formarum" (De Veritate, V, 9, ad 8); quizá lo crea, porque interpreta los elementa de san Agustín en el sentido aristotélico: el aire, el agua, el fuego y la tierra. Pero justamente los elementa agustinianos son cosa diferente que agua, por ejemplo, en el sentido aristotélico del vocablo. El agua de san Agustín no es solamente lo frío y lo húmedo; está, además, cargada de las primordia seminum, con las leyes numéricas internas que desarrollarán sus potencias latentes en el curso de los tiempos. Son, pues, insitae rationes, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi (véase Introduction à l'étude de saint Augustin, pp. 261-264); no se diría que Dios sparsit elementa. En realidad, los agustinianos del siglo XIII no se equivocaron sobre el sentido de la doctrina, y esta es la que santo Tomás alcanza, aun cuando evita cuidadosamente nombrar a Agustín, en el De Veritate, XI, 1, Resp. "Quidam vero e contrario...". La única diferencia es que un agustiniano rehusaría admitir que las formas estén ya en acto en la materia; diría, con R. Bacon, que están in potentia activa materiae, o, con san Buenaventura, que están como la rosa en el capullo. Justamente la noción de potentia activa materiae entendida en ese sentido es la que santo Tomás elimina, pues no conserva sino una potencia pasiva de la materia; pero por eso mismo hace imposibles las razones seminales en el sentido en que las entiende san Agustín.

[19] En efecto, a esa participación de la luz divina por la posesión de un intelecto agente se reduce en santo Tomás la doctrina de la iluminación: «Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 84, 5, Resp. Esta interpretación de san Agustín, que era en realidad la creación de una doctrina de la iluminación muy nueva, será rechazada por los agustinianos. A ella alude directamente Mat. d'Aquasparta, Quaest. disput. de cognitione, qu. 2, Resp.; ed. Quaracchi, p. 251; «Hanc positionem...». Y es también la que ataca Roger Marston, De humanae cognitionis ratione anécdota quaedam; Quaracchi, 1883, p. 205. Lo cierto es que pareciendo, por un concordismo sistemático, querer decir lo mismo que san Agustín y aun invocando su autoridad, santo Tomás no podía sino exasperar a los agustinianos. De ahí las invectivas de R. Marston: «Patet igitur, quod dicentes omnia videri in lumine aeterno, quia videntur a lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt, truncatas ejus auctoritates ad proprium sensum non sine Sancti injuria convertentes, antecedentibus et consequentibus praetermissis, in quibus Sancti intentio plenius in hac materia elucescit» (loe. cit.). Está claro que R. Marston apunta al texto de la Suma citado al principio de esta nota, como puede verse por el resumen que de ella hace: «et, ut dicunt, ideo vult Augustinus, nos omnia videre in prima veritate, quia videmus in luce 'ab eadem veritate derivata, in naturali videlicet lumine mentis nostrae, quod est pars animae, sicut dicimur omnia videre in sole, quia videmus in lumine a sole derivato» (op. cit., p. 203). Juan Peckam, naturalmente, está contra santo Tomás (véanse Quaest. disputata, 1.º obj. y ad. l; op. cit., p. 179 y 181). Pero cuando llegamos a P. J. Olivi, la doctrina de la iluminación especial está tan plenamente en descomposición como la de las razones seminales. Olivi dice que adhiere a ellas, pero reconoce que no sabe bien por qué: In II Sent.; ed. B. Jansen, Quaracchi, 1926, t. III, pp. 500-517; particularmente: "Ista, quia plene exponere nescio, idcirco solum tanquam cavenda propono, quia licet praedicta positio in se sit solemnis et sana (scii. s. Agustini), istis tamen non diligenter observatis posset esse valde periculosa. Et ideo praedictam positionem secundum se teneo, quia virorum valde solem- nium est. Praedictorum tamen expositionem eorum sapientiae derelinquo. Quia tamen altera opinio (scii. s. Thomae Aquinatis) etiam magnorum est, ideo ad argumenta utriusque partis respondeo" (op. cit., pp. 512-513). Se puede decir que a partir de esa fecha, luego de haber sobrevivido más o menos penosamente, la iluminación

agustiniana no volverá a recobrar su vitalidad sino en el siglo XVII, en Malebranche; pero ese nuevo avatar no dejará de tener peligros para ella. La doctrina está expresamente condenada desde principios del siglo XIV por Duns Escoto, Opus Oxoniense; ed. Quaracchi, t. 3, n.º 416-421, pp. 376-379. Puede verse, n.º 422-423 (pp. 379-381), que Duns Escoto es tan hábil como santo Tomás para concillarse los textos de san Agustín; en realidad está enteramente de acuerdo con santo Tomás en cuanto al fondo de la cuestión.

[20] Santo Tomás de Aquino, De virtutibus in communi, VIII, Resp.

[21] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 84, 5, Resp.

[22] Los agustinianos sintieron bien la fuerza de la objeción. La naturaleza no carece nunca de lo necesario, puesto que de otro modo no existiría; el hombre, criatura de razón, debe estar aún mejor provisto que los demás debido a su misma dignidad. ¿Cómo, pues, un ser racional sería capaz de conocer la verdad? A la objeción así formulada, contesta Mat. d'Aquasparta diciendo que, por lo contrario, para el hombre es una gran dignidad ser iluminado por Dios: "Nec hoc derogat suae nobilitati, sed potius attestatur magnae dignitati" (Quaest. disput. de cognitione, qu. II; ed. Quaracchi, p. 264, ad ll). Sin duda es una gran dignidad ser ayudado por Dios para conocer, pero ser creado por Dios capaz de conocer es una dignidad mucho mayor.

[23] Véase L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin, en Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae, Taurini-Romae, Marietti, 1931, p. 75-80.

[24] H. GOUHIER, La philosophie de Malehranche et son expérience religieuse, París, J. Vrin, 1926: «La gloria de Dios es el tema esencial de la filosofía de Malebranche, tema heroico que canta el poder infinito del Creador, tema místico donde gime la humildad de la criatura, tema redentor que salva al hombre en su humanidad» (p. 17). Para santo Tomás y Duns Escoto, debiera decirse: tema heroico que canta el poder infinito del creador, tema místico que se regocija contemplando el vestigio de aquel en la grandeza de la criatura, tema redentor que salva al hombre en su humanidad.

[25] Santo TOMÁS DE AQUINO, De potentia, III, 7, Resp.

[26] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 19, Praeterea.

[27] Por eso quodammodo, el bien excede al ser, pero no es porque el bien sobrepase al ser; por lo contrario, ya es un bien, porque la sola relación al ser es ya quodammodo del ser. En otros términos: el ser no pertenece sino a lo que está en acto; lo que no está en acto no es propiamente hablando; luego propiamente hablando la simple posibilidad de ser no es ser, pero, propiamente hablando, y en cuanto posibilidad de ser, es buena: santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 20, Inter partes.

[28] «Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quaelibet earum bona sit in quantum est; Deo vero simpliciter idem est esse et bonum esse simpliciter. Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem: divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est, manifestum est quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei». Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 20, final.

[29] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 21, Praeterea.

[30] Véase capítulo v, pp. 96-97.

[31] «Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei ut aliorum causa existât. Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit (Coei, hier., c. 3) quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri; secundum quod Apostolus dicit: Dei sumus adjutores (I Cor., III, 9)». Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 21.

[32] «Quod dat alicui aliquod principale, dat ei omnia quae consequuntur ad illud, sicut causa quae dat corpori elementan gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo. Ipse est enim actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus... Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones». Santo TOMÁS DE

AQUINO, Cont. Gent., III, 69.

[33] «Perfectio effectus determinat perfectionen causae. Major enim virtus perfectionem effectuum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur, quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae. Ex abundantia enim perfectionis est, quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti». Ibid.

[34] «Sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum... Igitur ejus est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonus unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem. Si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit, ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare». Ibid.

[35] «Anima magis laetatur in gloria et plus gaudebit de Dei gloria et honore quam de sua glorificatione, et plus jucundabitur in laudando quam in considerando proprium bonum. Et ideo patet quod ille finis est ulterior». San BUENAVENTURA, In II Sent., I, 2, 2, 1, ad 4; ed. Quaracchi, t. II, p. 45.

[36] «Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 44, 4, Resp. Cf. Duns Escoto, textos reunidos en JER. DE MONTEFORTINO / D. Scoti Summa theologica, I, 44, 4.

[37] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I II, 114, 1, ad 2. San BUENAVENTURA, In II Sent., I, 2, 2, 1, 3 fund; ed. Quaracchi, t. II, p. 44.

VIII.

LA PROVIDENCIA CRISTIANA

LA NOCIÓN DE LA PROVIDENCIA DIVINA no es una noción exclusivamente cristiana, pero hay una noción exclusivamente cristiana de la divina providencia. Si se buscan los antecedentes históricos, sin duda conviene compararla con Platón. En esto, como otras veces, está más cerca de la filosofía cristiana que todos los demás pensadores de la antigüedad; y se concibe fácilmente que los Padres de la Iglesia o los filósofos de la Edad Media hayan tan a menudo declarado seguirle. Reducida a sus elementos esenciales, la teología natural que este esboza en las Leyes se desenvuelve en los tres puntos siguientes: hay dioses; estos dioses cuidan de los asuntos humanos; es imposible corromper a los dioses comprando su benevolencia[1]. El segundo de esos tres puntos interesa directamente la doctrina de la divina providencia y por eso lo examinaremos con el mayor cuidado.

La idea que Platón se aplica en destacar con la mayor fuerza posible es la de que es contradictorio admitir que los dioses existen y que sin embargo no se ocupan de los negocios humanos. Pues si hay dioses, son buenos, y si son buenos es necesario admitir que son virtuosos; ahora bien: la negligencia, la pereza y la molicie son vicios contrarios a la virtud, que por consecuencia no se les pueden atribuir; hay que admitir, pues, que los dioses están vigilantes, atentos, cuidadosos de las cosas humanas, y eso no solo en lo que respecta a las grandes, sino también cuando se trata de las pequeñas[2]. Para convencerse aun más basta recordar que los dioses son inmortales, que es imposible que algo se les escape, y por consiguiente que no se puede admitir que cosa alguna quede privada de sus cuidados sin acusarlos por eso mismo de negligencia. Del mismo modo que un buen médico o un buen general, la divinidad no puede descuidar los más humildes detalles so pretexto de ocuparse mejor del conjunto; el obrero inmortal no puede ser más imprevisor que los obreros mortales[3]; admitamos, pues, que todo, en el universo, está ordenado y dirigido en vista del bien del conjunto, todo, y aun el hombre: «Tú mismo, endeble mortal, pequeño como eres, entras por algo en el orden general y con él te relacionas sin cesar. Pero no paras mientes en que toda generación particular se hace en vista del todo, para que viva una vida dichosa; que nada se hace para ti, y que tú mismo estás hecho para

el universo; que todo médico, todo artífice hábil, dirige todas sus operaciones hacia un fin, tendiente al bien común, y relacionando cada parte con el todo, y no el todo con alguna de las partes. Y murmuras, porque ignoras qué es lo mejor a un tiempo para ti y para el todo, según las leyes de la existencia universal»[4]. ¿Cuáles son esas leyes?

En lo que al hombre concierne, es una ley que regla la sucesión de sus estados en función de sus actos, en el transcurso de las generaciones sucesivas y de las reencarnaciones que habrá de sufrir. Esta ley una y simple quiere que lo semejante atraiga naturalmente a su semejante y que, cuando asi están reunidos: «Los semejantes hacen a sus semejantes y reciben de ellos todos los tratamientos que naturalmente deben esperar». En otros términos: seamos buenos, y viviremos con los buenos y seremos tratados por ellos según su bondad; seamos malos, y viviremos con los malos y sufriremos su maldad así como ellos tendrán que soportar la nuestra. Tal es el orden, y ningún hombre puede escaparle, sea en vida, sea después de la muerte[5]. De ahí esas declaraciones de las que se ha podido decir que en un cristiano despiertan ecos familiares: «Ni tú, ni quienquiera que sea, en cualquier situación en que se encuentre, jamás podrá jactarse de haberse sustraído a ese orden, establecido por los dioses para que sea observado más inviolablemente que ningún otro, y que se debe respetar infinitamente. Nunca podrás huir de él, aun cuando fueses bastante pequeño para penetrar en las profundidades de la tierra, ni aunque fueses bastante grande para elevarte hasta el cielo»[6]. Nadie podrá negar que semejante texto tiene naturalmente derecho de ciudadanía en toda “Preparación al Evangelio”; pero, ¿está dentro del espíritu del Evangelio o aun de la Biblia?

Cuando pasamos del platonismo a la Escritura, lo que inmediatamente llama la atención es que en lugar de habérnosla con una pluralidad de artesanos que han regulado de una vez por todas el porvenir en su obra, nos hallamos en presencia de un Dios que, habiendo creado el universo, lo posee. Y lo posee celosamente. Jehová no cesa de proclamar y de recordar al mundo su derecho de autor, y en ese derecho se funda siempre en la Biblia el poder que Dios reivindica de conducir a su grado los asuntos humanos. Si puede elegir al pueblo de Israel entre todos los pueblos, es porque la tierra le pertenece[7], y si le pertenece, es porque la ha hecho[8]. Ese derecho de propiedad sin cesar afirmado no se limita al conjunto del universo, ni al pueblo elegido, ni a los demás pueblos que hubieran podido serlo y no lo fueron; se extiende a la totalidad de los seres como a ellos se extiende la acción creadora que lo fundamenta: hombres, animales, plantas, suelo, todo es de Dios porque todo viene de Dios[9]. Esta relación

fundamental de la cosa hecha con su autor va mucho más lejos de lo que se piensa, pues en primer lugar explica los milagros de Dios, que son otros tantos testimonios públicos de su poder creador y atestiguan la autoridad que le pertenece para prescribir leyes al pueblo de Israel. La omnipotencia de Dios, manifestada por sus obras, es la que le autoriza a promulgar lo que seguirá siendo hasta en el Evangelio el primero y el mayor de los mandamientos: amarás al Señor tu Dios, y le servirás de todo corazón y con toda el alma[10] [11]. Ese Dios celoso, a quien todo pertenece, es también el Dios a quien nada escapa; sondea los riñones y los corazones, y los más secretos pensamientos de los hombres son suyos como la plenitudo universi de que forman parte. Sin duda, es fiel, puro de toda iniquidad, justo y recto; quien reconoce su poder y guarda su ley no tiene nada que temer y todo puede esperarlo de él; como sus obras, todos sus caminos son perfectos: Dei perfecta sunt opera, et omnes viae ejus judicia; pero desdichado quien pretenda rebelarse contra él, aunque solo fuese en lo más íntimo de su corazón. Pues todo lo ha previsto de antemano, lo que somos, y lo que pensamos, y lo que hacemos; todo, inclusive lo pasado, lo presente y lo porvenir. Ahora bien: si nos conoce con una ciencia maravillosa y temible, es precisamente porque nos ha hecho. Nos ha creado, y tiene la mano puesta en nosotros[12]. He ahí por qué, en la perspectiva bíblica, el hombre nunca escapará a Dios, aunque fuese bastante pequeño para penetrar en las profundidades de la tierra o bastante grande para elevarse hasta el cielo. No depende de una ley impersonal como en la filosofía de Platón, sino de una persona de cuya voluntad dependen su existencia y su destino: quia tu possedisti renes meos: suscepisti me de utero matris meae. Hay gran trecho entre el espanto del Salmista que se siente bajo el dominio del poder divino y la aceptación razonable del orden platónico: Confitebor tibi, quia terribiliter magnificatus es: mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis. Pero no es solamente otra conciencia la que se abre camino, sino otra idea, el tema judeo-cristiano fundamental de una providencia que, porque es una creación, es una elección.

Elección de un pueblo en el Antiguo Testamento, elección de toda la humanidad en el Evangelio. Con Jesucristo y san Pablo es el género humano quien se apodera de la promesa hecha por Dios al pueblo de Israel y reclama el beneficio de aquella. El Dios creador está siempre ahí, pero disimula su poder creador bajo su paternidad. “Padre nuestro que estás en los cielos” es también aquel a quien debemos el ser, pero es igualmente aquel que guarda para sus criaturas los sentimientos de un padre por los hijos que ha engendrado[13]. Por eso, aun conservando el fundamento sobre el que ya descansaba en la Biblia, la noción cristiana de providencia reviste un aspecto nuevo. Las relaciones personales que

unen cada criatura a su creador se extienden al conjunto de la naturaleza, pues las obras de Dios son suyas y ama hasta las más humildes de ellas. El Padre Celestial alimenta a los pájaros del cielo; los cuervos no siembran ni cosechan; no tienen graneros y sin embargo viven; los lirios de los campos no siembran ni hilan, y sin embargo el rey Salomón, en toda su gloria, jamás vistió como uno de ellos. No hay un solo pajarillo al que no se extienda la solicitud divina. ¿Qué diremos, pues, del hombre? Pues este es para Dios mucho más que todos los pájaros del mundo. ¿Por qué temería? Todos los pelos de su cabeza están contados. Que abandone, pues, el cuidado de su cuerpo a la Providencia; la que alimenta a los pájaros y viste los lirios del campo sabrá cuidar de él: si autem foenum, quod hodie est in agro, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos, pusillae fidei? Para el cristiano, lo único que importa es buscar el reino de Dios y su justicia, pues si los busca, todo lo demás le será dado por añadidura. He ahí por qué el Pater noster, prolongando el temor del Todopoderoso bíblico y dándole en fin su verdadera significación, es y seguirá siendo siempre la plegaria universal de la Cristiandad. Que la voluntad del Padre se haga así en la tierra como en el cielo; que lo que ella quiere para nosotros, lo querramos también, pues su voluntad se cumplirá puesto que es el Señor; mas para nosotros es bueno que se cumpla, puesto que es el padre: he ahí la expresión más profunda de la providencia cristiana: nolite timere, pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum[14].

Esto puede explicarnos que los primeros pensadores cristianos insistieran de tan buen grado sobre la noción de providencia como sobre uno de los rasgos característicos de la nueva concepción del universo. Con razón se sentían en un mundo nuevo. El Destino estoico estaba muerto y muerta también la resignación estoica, pasiva hasta en sus más hermosos impulsos de generosidad. El universo mecánico de Lucrecio y de Demócrito cedía el lugar a un cosmos del que cada elemento había sido escogido, creado, predestinado con amor. El pensamiento puro de Aristóteles, coeterno de un universo que él no había creado, que él ignora y que en vano se esfuerza hacia él sin esperar el menor socorro[15], era reemplazado por el Padre Celestial, cuya solicitud creadora se extiende hasta la más humilde brizna de hierba que crece en los campos. La ley de justicia que, en el mundo de Platón, junta automáticamente los buenos con los buenos y los malos con los malos, en el transcurso del ciclo indefinido de sus existencias sucesivas, se mueve aquí en paternal solicitud que saca a los seres de la nada para manifestar su gloria y asociarlos a ella. Si se admite que los mejores testigos históricos del pensamiento cristiano son los primeros cristianos mismos, basta con escucharlos para convencerse de ello; pero la lista sería tan larga que

es imposible escucharlos a todos. Lo que nos importa sobre todo es comprobar cuán claramente vieron que la noción de creación es el fundamento último de la providencia cristiana. Es lo que Atenágoras afirma con fuerza notable cuando dice que es contradictorio admitir la creación y no admitir la providencia. Puesto que Dios lo ha hecho todo, en el cielo y en la tierra, es menester que todos los seres que son sus obras, grandes o pequeños, estén sometidos a su gobierno y, como si dijéramos, de él estén impregnados. Creadas individualmente, las cosas son el objeto de una providencia individual, que provee a las necesidades de la naturaleza propia de cada una de ellas y a cada una conduce hacia su fin particular[16]-[17]. La misma doctrina se encuentra en Ireneo. Los seres solo subsisten por la voluntad de Dios que los crea; dependen, pues, de él en su gobierno no menos que en su ser: unum esse qui creaturam fecerit et regat. En cuanto a Félix Minucio, se puede decir que toda su apologética consiste en poner en evidencia el vínculo necesario que une la noción cristiana de providencia al monoteísmo.[18]-[19]. Pero ¿para qué insistir sobre esos esbozos doctrinales, puesto que san Agustín nos ofrecerá una síntesis completa?

Dios lo ha creado todo porque es el Ser, pero lo ha creado todo por su Verbo, y por su Verbo conserva todo en el ser: portansque omnia verbo virtutis suae. Si es verdad decir que en el priñcipio Dios creó el cielo y la tierra, es porque en el principio era el Verbo, que todo lo que ha sido hecho ha sido hecho por él y que nada de lo que ha sido hecho ha sido hecho sin él. Antes que el mundo fuese hecho, y de toda eternidad, Dios se expresa en su Verbo; se dice, y diciéndose expresa a la vez la totalidad de su ser y la de sus participaciones posibles. Subsistiendo eternamente en el Verbo, las expresiones de las participaciones posibles de Dios son increadas como Él, inmutables y necesarias de la necesidad de su ser. Se les da el nombre de Ideas. Así las ideas platónicas que subsistían en sí mismas como un mundo inteligible independiente del Demiurgo, son en adelante reunidas en Dios, engendradas de toda eternidad por la fecundidad de su ser, nacidas de su vida íntima, y, vida ellas también, creadoras a su vez de todo lo demás. Las ideas divinas son, pues, las formas iniciales que se hallan en el comienzo de las cosas: formae principales; las leyes a las cuales se hallan sometidas: rationes rerum stabiles atque incommutabiles; las reglas que presiden a la creación: creandi rationes; las causas, por último, de las cosas por crear: causa rei creandae. Si esto es así, lejos de ser el efecto de una ciega fatalidad, el mundo es la obra de una sabiduría suprema, que sabe todo lo que hace y que no puede hacerlo sino porque eternamente lo sabe.

Así entendida, la creación no implica solamente el optimismo fundamental que

ya hemos notado, pues todo lo que es en un grado cualquiera es una semejanza de Dios[20]-[21], y trae consigo al mismo tiempo la afirmación de la providencia[22], pues regir las cosas es crearlas, y crearlas es regirlas. No hay necesidad de introducir aquí principios nuevos para explicar el orden universal, pues la comprobación de la contingencia y de la mutabilidad radical de los seres basta. Lo que es contingente y está sometido al devenir no puede darse lo que no tiene él mismo; no puede darse, pues, ni su forma, ni el lugar que le asignaría en el orden universal. Hay que admitir, pues, que todo lo que es contingente recibe su forma: omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Esta forma, el contingente la recibe de Dios, que es la forma inmutable y eterna de la que se lee en la Escritura: mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem ipse es et anni tui non deficient (Salmo, CI, 27-28). Ahora bien: comprender este punto es comprender que el mundo está sometido al gobierno providencial de Dios. Puesto que, en efecto, todo lo que no existe sino por su forma y si se le retirara cesaría enteramente de existir, decir que Dios es la forma inmutable, para quien todo lo contingente subsiste y se desarrolla según el ritmo y la ley de su forma, es decir que Dios es su providencia. Las cosas no existirían si esta no existiese[23]. Resumiendo en algunas fórmulas sorprendentes toda la cadena del principio y de sus consecuencias, Agustín se pregunta en otro lugar por qué las cosas están sujetas al mal. Porque son cambiantes. Pero ¿por qué son mudables? Porque no son el Ser. Y ¿por qué no son el Ser? Porque son inferiores al que las ha hecho. ¿Quién las ha hecho? El que Es. Y ¿quién es el que Es? Dios, la Trinidad inmutable, que las ha hecho por su sabiduría soberana y las conserva por su suprema bondad. ¿Para qué, pues, las ha hecho? Para que sean, pues el ser mismo, por más pequeño que sea, es un bien, puesto que el Ser supremo es el bien supremo. ¿De qué las ha hecho Dios? De nada, pues siendo bueno todo lo que es en la medida en que es, siendo un bien la menor de las formas, la más pequeña parcela de belleza, es menester necesariamente que de Dios vengan el ser, la belleza, la bondad y el orden: omne autem bonum, aut Deus aut ex Deo est[24]. De modo que para Dios es una sola y misma cosa crear, formar y gobernar. En un universo que recibe de Dios su ser, todo está previsto, querido, ordenado, y nada se hace al azar[25].

El carácter personal de la providencia cristiana pasó, pues, de la Biblia y del Evangelio a la doctrina de san Agustín[26]; no es extraño, por consiguiente, que la Edad Media la acogiera dándole su interpretación técnica y sistemática. Para san Buenaventura y para santo Tomás de Aquino ya no se tratará solo de encontrar una ley que asegure el bien del todo poniendo siempre cada una de sus partes en el lugar que merece; ni siquiera se tratará de obtener que cada parte se

resigne a su lugar y lo acepte como un bien, puesto que así lo quiere el bien del todo; lo que tratarán de definir es una providencia que quiera el bien de las partes como partes y gobierne el universo de tal suerte que, tomada en cuanto parte, la parte de cada uno sea buena. Para alcanzar esta conclusión necesitaron remontar hasta la fuente de la dificultad y profundizar la doctrina agustiniana de las ideas. Veamos cómo lo hicieron los más grandes de entre ellos[27].

Todos conciertan con san Agustín para afirmar la existencia de las ideas y decir que el conocimiento de estas está en el centro de la filosofía misma[28], pero no todos las entienden del mismo modo y sus divergencias de detalle no dejan de tener interés para la cuestión que nos ocupa. Según santo Tomás de Aquino, las ideas son en Dios, las formas a semejanza de las cuales las cosas han sido hechas. Están en Dios, y no existentes fuera de Dios como creía Platón[29]-[30]. En este sentido, puesto que todo lo que está en Dios, las ideas son idénticas a Dios: idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. Sin embargo, son la esencia de Dios en cuanto es conocida bajo cierta relación. Pues Dios existe por sí; no tiene por qué ser hecho, y por consiguiente no tiene, como dirá más tarde Malebranche, un arquetipo. No puede decirse, pues, que en cuanto se conoce en sí y con relación a sí, Dios se conoce como algo por hacer. Su esencia es el principio de la producción de todo, menos él, y como la idea es el modelo de una cosa por hacer, Dios no se conoce por modo de idea. Donde la idea aparece es donde Dios conoce su esencia como principio de las criaturas que serían sus participaciones posibles y, en ese sentido, aun cuando la esencia de Dios sea una y conocida por él como tal, tiene en él tantas ideas como criaturas. Repitiendo una palabra de san Agustín, singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Pues Dios conoce perfectamente su propia esencia; la conoce, pues, de todas las maneras en que es conocible. Ahora bien: esta esencia puede ser conocida, no solo en lo que es en sí, sino en cuanto es participable de una manera cualquiera. Pero cada criatura es un cierto modo de participación y de semejanza a la esencia divina. Así, pues, en cuanto Dios conoce su propia esencia como imitable por una criatura, la conoce a título de modelo propio y de idea de esa criatura. Esta multiplicidad de ideas en la unidad divina es justamente el arte divino, uno como Dios mismo, no causado por las cosas, sino causa de estas[31].

Está claro que en semejante doctrina la noción de idea no tiene sentido sino en relación a una creación posible. Tan verdadero es esto, que no hay en Dios ideas de lo que no es susceptible de existencia propia. Así, como los géneros no existen aparte de las especies, no tienen en Dios otra idea que la de las especies. Así también aquellos accidentes que son inseparables de sus substancias no

tienen otra idea que la de esas substancias. Por último, la materia, puesto que nunca existe sin su forma, está incluida en la idea de la substancia concreta por el conocimiento que Dios tiene de ella[32]. Dios sabe todas esas cosas, pero las sabe como ellas son, porque son como él las sabe. Por eso la doctrina cristiana de las ideas difiere de la de Platón mucho más profundamente de lo que se cree. No se trata solo de recordar que las ideas, que subsistían independientemente del Demiurgo, están en lo sucesivo reunidas en su pensamiento; hay que comprender sobre todo que, porque el Demiurgo cedió el lugar al Creador, su pensamiento se convirtió en el lugar de las ideas. Tanto si hay un mundo real como si no lo hubiese, las ideas platónicas seguirían siendo exactamente lo que son; lo serían también aun cuando, fuera de ellas, ningún universo fuese posible, pues siendo la realidad suprema, esas puras esencias inteligibles se bastan, no tienen relación sino consigo mismas y son, de sí mismas, su propio fin. Las cosas ocurren de otro modo en san Agustín, santo Tomás, san Buenaventura y Duns Escoto. Lo que no tiene relación sino consigo, en sus filosofías, es la esencia divina misma; con respecto a la idea, esta no aparece sino con la posibilidad de una creación y como expresión de la relación de las criaturas posibles con la esencia creadora. Es lo que explica que todo lo que es, sea cual sea el título, tenga su idea en el Ser del que tiene la existencia, que haya en Dios ideas de los individuos mismos, y puede decirse sobre todo de los individuos, porque son ellos los que son verdaderamente reales y en ellos subsisten los accidentes, las especies y los géneros[33]. La doctrina cristiana de la providencia de lo singular descansará por entero en ese fundamento metafísico.

Puede decirse de esos principios que son comunes a todas las filosofías clásicas de la Edad Media, pero, aunque la relación directa de la doctrina de las ideas con la noción de creación se mantenga en todas partes, se expresa en los diferentes sistemas en fórmulas diferentes. En santo Tomás, la idea es esencialmente el conocimiento que Dios tiene de su esencia en cuanto participable; ese conocimiento es una emanación de la esencia divina que incluye la relación de los seres posibles con Dios[34]. En la doctrina de san Buenaventura, la idea es más bien concebida como una expresión de la verdad divina; se impregna de todo lo que la teología del Verbo supone de fecundidad en el acto por el cual Dios se dice eternamente. Las ideas aparecen entonces como incluidas en el acto por el cual Dios, expresándose en el Verbo, expresa la totalidad de los posibles. Ciertamente, aquí se trata siempre de una similitud idéntica a Dios mismo, y por consiguiente de una expresión expresante mucho más que expresada[35]. Sin embargo, el expresionismo buenaventuriano agrega a la doctrina tomista de las ideas una especie de generación interna de la noción de los seres realizables. En

tanto que a Dios le basta conocerse en cuanto participable para tener, en santo Tomás, las ideas de todas las cosas, también es menester que Dios profiera en sí, por su Verbo eterno, las nociones de esas participaciones posibles a su esencia. Aquí no se trata más que de un matiz, pero esa insistencia particular en subrayar el acto que engendra etenamente en Dios las ideas no hace sino poner mejor en evidencia el carácter fundamental de estas: son la expresión de una creación posible. Por último, en Duns Escoto, la relación de la noción de idea a la noción de creación es aún más evidente o, si decirse puede, más palpable. Mientras en santo Tomás las ideas se reducen al conocimiento que Dios tiene de su esencia, y en san Buenaventura a la expresión de esa esencia considerada en sus participaciones, en Duns Escoto aquEllas son las criaturas mismas en cuanto creables por Dios y existiendo en él por sus conceptos a título de posibles[36]. En esta doctrina, aunque tenga su fuente en las profundidades de la esencia divina como en san Buenaventura y santo Tomás, la idea no se apoya en esa esencia, aunque solo fuese en cuanto participable, sino directamente en sus participaciones eventuales. Es cierto que Dios conoce a las criaturas posibles, pero las ideas de que de esas criaturas tiene no son vistas de su esencia, ni siquiera de su imitabilidad, sino de sus imitaciones. Así, en el escotismo, la esencia de Dios tomada en sí se encierra en su esplendor; está pura de la sombra que sobre ella pudiera proyectar la multiplicidad de sus imitaciones finitas, aun consideradas como simplemente realizables; Dios concibe las ideas porque piensa las criaturas, aun cuando no las piensa sino en relación a sí.

Pese a esas divergencias, subsiste la unidad fundamental del pensamiento cristiano; esta no varía en sus expresiones sino para formularse mejor, y lo que trata de hacer comprender es que el Padre Celestial, por el hecho mismo de haber sacado todo de la nada, no puede ser concebido sino como una providencia: Tu autem, pater, omnia providentia gubernas (Sap., XIV, 3). En el origen de su acción creadora, en efecto, acabamos de poner las ideas, es decir, la ciencia divina; luego es menester necesariamente que su ciencia se extienda tan lejos como su causalidad. Ahora bien: su virtud creadora merece ese nombre precisamente porque no se limita a transmitir formas, sino que da el ser a la materia misma. Ya se admita, pues, que la individuación se haga por la forma, como lo quiere Duns Escoto, o por la unión de la materia y de la forma, como lo quiere san Buenaventura, o por la materia sola, como lo quiere santo Tomás, en los tres casos hay que reconocer que Dios posee la ciencia de los seres singulares y que los conoce en su singularidad misma. Los dioses de Platón pueden descargarse en una ley general del cuidado de reglar la suerte de los individuos; los motores inmóviles de Aristóteles pueden desinteresarse de lo que ocurre en el

universo; nada más natural, puesto que ni unos ni otros crearon la materia y por consiguiente no tienen por qué conocerla. Ahora bien: ignorándola, ignoran inevitablemente los seres que esta individualiza. Pero en un universo en el cual todo el ser es creado, lo material y lo singular deben necesariamente caer bajo la acción del entendimiento divino[37].

Si esto es así, la providencia no puede limitarse a lo universal, y aun puede decirse que, como las ideas divinas, su objeto es esencialmente lo particular[38]. Pero lo particular es inseparable de su orden; el orden de la obra forma parte de la obra; es menester, pues, que quien hizo el mundo supiera, previera y quisiera lo que sería el mundo hasta en sus menores detalles. No hay nada más notable que la perfecta continuidad de la tradición a través de toda la doctrina judeocristiana de la creación. El Dios de los filósofos de la Edad Media sigue siendo el de la Biblia, es decir, el Ser, el creador, el señor y por consecuencia el libre ordenador. Santo Tomás sintetizó el conjunto de esos modos de ver en una página tan perfecta, que lo mejor es dejarle el cuidado de presentarlos en el rigor de su orden: «Que existe un ser primero de todos, poseyendo la perfección plena del ser, y que llamamos Dios, es cosa demostrada; y también que, de la abundancia de su perfección, dispensa el ser a todo cuanto existe, de modo que sea menester reconocerlo no solo como primero, sino como principio primero de todos los seres. Ahora bien: ese ser no lo concede a los demás por necesidad de esencia, sino por un decreto de su voluntad. Por consiguiente, Dios es el dueño de sus obras, como somos dueños de lo que depende de nuestra voluntad. Aún más: ese dominio de Dios sobre las cosas hechas por él es absoluto, pues ya que las produjo sin la ayuda de un agente exterior y aun sin que se le diera una materia, es el productor universal de la totalidad del ser. Ahora bien: cuando las cosas se producen por una voluntad obrante, cada una de ellas está ordenada por ese agente en vista de cierto fin, pues, siendo el bien o el fin el objeto propio de la voluntad, es menester necesariamente que lo que procede de una voluntad esté ordenado en vista de cierto fin. Cada cosa alcanza su fin último por su acción, pero es menester que esa acción sea dirigida por Aquel que confirió a las cosas las facultades por las cuales obran. Es necesario, pues, que Dios, que es en sí perfecto, y cuyo poder dispensa el ser a todo cuanto existe, rija a todos los seres sin que ninguno le rija a él; no hay nada que se sustraiga a su gobierno, como tampoco hay nada que no reciba de él su existencia. Así como es perfecto en cuanto ser y en cuanto causa, así también, en su gobierno, es perfecto»[39]. Toda la metafísica agustiniana de la creación se halla en esas líneas, pero llegada a la perfecta conciencia de sí misma y capaz en fin de verse en su limpidez.

Para concebir exactamente la naturaleza propia de la providencia cristiana no tenemos más que cotejar nuestras conclusiones precedentes con las que acabamos de obtener. Dios ha creado y ordenado todas las cosas en vista de un fin. Pero ¿cuál es ese fin? Desde este momento lo sabemos, Dios: Omnia propter semetipsum operatus est Dominus. Decir que rige al mundo por su providencia es, pues, decir sencillamente que ordena todas las cosas en vista de sí mismo por su ciencia y por su voluntad[40]. Aquí también ese principio debe aplicarse a la totalidad del ser y a lo singular mismo. Pues para que Dios no dirija a cada individuo hacia él como hacia el fin universal de la creación, hay que suponer que no lo conoce, o que no puede hacerlo, o que no quiere hacerlo. Ahora bien: no puede decirse que Dios no conoce lo singular, puesto que de él tiene las ideas; tampoco puede decirse que Dios no puede hacerlo, puesto que su poder es infinito como su ser mismo; tampoco puede decirse que no quiere hacerlo, puesto que su voluntad es la voluntad del bien total. [41] Es menester, pues, que todos los seres, cualesquiera sean, estén ordenados por la providencia de Dios en vista de él, pues así como es el principio de ellos, es su fin. De este modo el tema cristiano de la gloria de Dios acaba de dar a la noción de providencia su pleno sentido. Si Dios dirige todas las cosas hacia él como hacia su fin, no es porque espere de ellas el menor acrecentamiento de su perfección, sino para imprimirla en ellas y comunicársela en la medida en que son capaces[42]; ahora bien: los seres humanos son eminentemente capaces de ello, y por eso la divina providencia los rodea de un cuidado muy particular.

Al decir que nada escapa a la providencia, conviene, en efecto, no olvidar que Dios no se substituye a las cosas para obrar en su lugar. Como ha podido verse, el concurso que les presta funda su ser y su causalidad. Cuando se trata de naturalezas que no están dotadas ni de conocimiento ni por consiguiente de libre albedrío, como todos los individuos de la especie obran necesaria e infaliblemente según la naturaleza de esa especie, basta establecer la ley de la especie para asegurar la obtención de su fin a los individuos que la componen. En este sentido, la providencia divina puede velar sobre cada paj arillo sin tomar en consideración lo que lo distingue individualmente de los demás. Creado, querido y dirigido por la voluntad que le impone una naturaleza a cuya necesidad no puede escapar, el animal es “obrado” para el bien, pero es obrado. No ocurre lo mismo con el hombre, que es superior a las demás criaturas de este mundo, tanto por la perfección de su naturaleza cuanto por la dignidad de su fin. Por su naturaleza, pues los seres racionales son dueños de sus actos y libres de dirigirse en sus caminos; por su fin, pues mientras el de las demás criaturas solo es el de realizar una suerte de semejanza divina siendo lo que son, el fin de la

criatura de razón es alcanzar por sus operaciones el fin último de la naturaleza universal, en el conocimiento y en el amor. El gobernador de una ciudad bien ordenada gobierna a cada cual según su condición; ¿cómo creer que Dios no gobierna a cada ser creado según su condición?[43]. La única cuestión es, pues, saber de qué manera particular la providencia debe aplicarse a los seres humanos.

En primer lugar, está claro que en virtud de su racionalidad misma el hombre puede servirse de las demás cosas como de instrumentos. Pueden eventualmente aplastarle por su fuerza bruta, pero no utilizan jamás a este, mientras que este usa de ellas. Así, pues, las cosas son en vista del hombre como de su fin, y no el hombre en vista de las cosas, lo que equivale a decir que el resto del universo es dirigido hacia su fin por el hombre y a través del hombre. Los seres razonables están ahí, en cierto sentido, por sí mismos, mientras que lo demás no está ahí sino en vista de los seres razonables. Todo ocurre como en un ejército, cuyo fin ultimo es la victoria; los que la consiguen son los soldados que pelean; en cuanto a los servicios auxiliares, tienen como razón de ser esos soldados que conseguirán la victoria, y solamente por ellos participarán en esta. Y así es del universo y del hombre; pues el fin del universo es la bienaventuranza, y como solo gozarán de ella los seres de razón, en ellos y por ellos el resto de los seres es llamado a participar en aquella[44]. La providencia ha elegido, pues, especialmente a la especie humana, y la conduce a su fin de manera muy particular, puesto que Dios es el fin del universo y este le alcanzará por medio de la humanidad. Pero hay que ir más allá y ver cómo la providencia vela por el bien particular de los individuos de esta especie.

De todos los seres que habitan el mundo, solo el hombre es inmortal. Es menester que haya especies diferentes y desiguales para que todos los grados de bien estén representados y la ley del orden satisfecha, pero en todas las especies distintas de la especie humana los individuos que las representan están destinados a perecer. Nacen, viven y mueren para siempre. Puede decirse, pues, que la providencia no los quiere por ellos, sino por la especie que perpetúan. Muy otro es el caso del hombre. Criaturas inmortales, indestructibles, los seres humanos, tomados en su singularidad, no están ahí solo para la especie humana, sino también para ellos, y así, pues, Dios quiere y gobierna a cada uno de ellos para él mismo[45]. Por lo demás, bien se ve por el modo de obrar de los hombres, cuando obran en cuanto individuos. Precisamente porque son libres, sus acciones son imprevisibles y diferentes en cada uno de ellos. Ahora bien: nada escapa a la divina providencia, ni siquiera las más mínimas variaciones de

los individuos: divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. No bastaría, pues, con admitir que Dios vela sobre la especie humana en general, ni siquiera sobre cada hombre en particular; vela sobre cada acción libre particular de cada hombre particular.

Por ahí nos vemos llevados a lo que confiere al hombre una de sus más altas dignidades, pero también al problema más temible de todos, puesto que es el de su destino. Por el hecho mismo de que son racionales, los seres humanos están llamados al más noble de los fines, pero a su cargo queda el alcanzarlo. Ellos también, de un modo análogo a aquel con que Dios procede, son capaces de concebir un fin, que es el bien, y de ordenar los medios necesarios con el objeto de conseguirlo. Como Dios crea el mundo, el hombre construye su vida; no puede elegir sus materiales, que son sus actos, ni disponerlos como conviene en vista de su fin, que es la beatitud, sin hacer uso de sabiduría y de prudencia. La previsión humana es a la providencia de Dios lo que la causalidad humana es a la creación divina. Dios no vigila solo al hombre por su providencia; lo asocia a ella; mientras todo el resto solo es gobernado por ella, el hombre es gobernado por ella y se gobierna; y no solo se gobierna, sino que también gobierna a lo demás. En una palabra, y para decirlo todo, cada ser humano es una persona; sus actos son actos personales, porque parten de la libre decisión de un ser razonable y no dependen más que de su propia iniciativa. De modo que en cuanto tales es como debe aplicarse la divina providencia. Por un privilegio único, Dios, que conduce todo según sus vías, nos hace a cada uno el insigne honor de asociarlo a su conducta[46]. Aquí, más que nunca, es donde es hermoso llegar a ser el cooperador, o, según la palabra de san Pablo, el coadjutor de Dios. Pero ¿qué es esa noción de “persona” que nos eleva a tan alta dignidad? Parece que al introducirla en la filosofía, el pensamiento cristiano hace mucho más que transformar la concepción griega de la providencia divina. Quid est homo, pregunta el Salmista, quod memor es ejus? (Salmos, VIII, 5). Si porque es una persona, en vez de sufrir simplemente la ley del mundo cada hombre colabora para hacerla reinar, menester es que la persona cristiana sea muy diferente del hombre tal cual lo concebían Platón y Aristóteles. Así, por una sucesión necesaria de consecuencias, la metafísica del ser nos conduce al problema de la antropología cristiana. Solamente ahí, viendo exactamente lo que es el hombre, veremos de qué manera la providencia de Dios lo gobierna, y sabiendo cómo lo gobierna aprenderemos de qué manera debe gobernarse el hombre.

[1] Sobre esta cuestión, consúltense A. DIES, La religión de Platón en Autour de Platon, t. II, pp. 575-603. L. ROBIN, La pensée grecque, pp. 266-283. A. E. TAYLOR, Platonism, pp. 103 y 106, y Plato, pp. 490 y 494. Véase PLATÓN, Leyes, X, 907 b.

[2] PLATÓN, Leyes, X, 899 d-901 c.

[3] PLATÓN, Leyes, X, 902 e. El recuerdo del demiurgo en ese texto enlaza la teología natural de las Leyes a la del Timeo. Es conveniente observar que el calificativo de demiurgo se aplica aquí tanto a los hombres como a los dioses, lo que confirma la hipótesis de que el demiurgo del Timeo no es sino un artesano divino, pero no un creador. Cf. 903 c, citado en la nota siguiente.

[4] PLATÓN, Leyes, X, 903 b-c. Trad. Grou, revisada y citada por A. DIES, Autour de Platon, t. II, p. 584.

[5] A. E. TAYLOR, Platonism, p. 105.

[6] PLATÓN, Leyes, X, 905 a. Citado por A. DIES, Autour de Platon, t. II, pp. 585-586, con esta observación: «Los escritores eclesiásticos no han dejado de subrayar la asombrosa semejanza de ese pasaje con el Salmo CXXXVIII, Septante; CXXXVII, Hebr. 7-12. Cf. EUSEBIO, Praeparatio evangélica, XII, 52, 32». Op. cit., p. 586, nota 1.

[7] «Si ergo audieritis vocem meam, et custodieritis pactum meum, eritis mihi in peculium de cunctis populis: mea enim est omnis terra». Éxodo, XIX, 5. Deuteron., X, 14, 15.

[8] «Domini est terra, et plenitudo ejus: orbis terrarum, et universi qui habitant in oe. Quia ipse super maria fundavit eum, et super flumina praeparavit eum». Salmos, XXIII, 1-2. «Meus est enim orbis terrae et plenitudo ejus». Salmos, XLIX, 12. «Tui sunt coeli et tua est terra, orbem terrae et plenitudinem ejus tu fundasti; aquilonem et mare tu creasti». Salmos, LXXXVIII, 12.

[9] «Quoniam meae sunt omnes ferae sylvarum, jumenta in montibus et boves. Cognovi volatilia coeli et pulchritudo agri mecum est». Salmos, XLIX, 9-10.

[10] «Oculi vestri viderunt omnia opera Domini magna quae fecit, ut custodiatis universa mandata ejus quae ego hodie praecipio vobis... si ergo obedieritis mandatis meis quae ego hodie praecipicio vobis, ut diligatis Dominum Deum

vestrum, et serviatis ei in toto corde vestro, et in tota anima vestra...». Deuteron., XI, 7-8, 13. Aun en el Evangelio, al monoteísmo judío vincula a Jesús los dos grandes mandamientos de la ley como a su principio: «Jesus autem respondit ei: quia primum omnium mandatum est: Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est; et diliges Dominum Deum tuum…», etc. Marc. XII, 29-31. Sobre la omnipotencia de Dios, en el Evangelio, véase Mat XIX, 26; Luc I, 37.

[11] Deuteron., XXXII, 4.

[12] «Domine probasti me, et cognovisti me... Intellexisti cogitationes meas de longe: semitas meas et funiculum meum investigasti. Et omnes vias meas praevidisti: quia non est sermo in lingua mea. Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua: tu formasti me, et posuisti super me manum tuam. Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam. Quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es: si descendero in infernum, ades». Salmos, GXXXVIII, 1-8 (cf. Amos, IX, 2). Las dos citas que siguen han sido tomadas del mismo salmo: v. 13-14. El tema de la providencia fundada en la creación se extiende al conjunto del universo en un texto posterior, en que la sabiduría es presentada como el atributo de Dios por la misma razón: «sed qui scit universa, novit eam, et adinvenit eam prudentia sua: qui praeparavit terram in aeterno tempore, et replevit eam pecudibus et quadrupedibus...», etc. Baruc, III, 22. Pero ese libro se alía aquí a los libros sapienciales, donde la cosecha sería abundante y fácil. Los dejamos a un lado para atenernos a los textos en que toda sospecha de influencia griega es imposible. Sobre el conocimiento divino del porvenir en el Evangelio, véase Mat. XXIV, 36; Marc. XIII, 32. Sobre el conocimiento que Dios tiene de los secretos de nuestros corazones: Mat. VI, 4, 6, 18.

[13] Esta transposición muy natural se encuentra ya en la Biblia: Salmos, LXXXVIII, 27; pero es rara y está muy lejos de desempeñar el mismo papel que en el Evangelio. Igual observación en lo que respecta a Platón, Timeo, 28 c.

[14] Los elementos de esta síntesis han sido tomados a Mat., VI, 25-34, y a Lucas, XII, 6-9, 22-32.

[15] La doctrina de Aristóteles sobre este punto es todavía diversamente interpretada, y no existe acuerdo sobre su significación. La mayoría de los comentaristas, desde Zeller, se apoyan en Met., XII, 9 (1074 b, 15 y sig.), para rechazar al Dios de Aristóteles el conocimiento del mundo. Esta interpretación

es claramente definida por W. D. Ross, Aristotle, p. 183: «Dios, tal como lo concibe Aristóteles, tiene un conocimiento que no es el conocimiento del universo, y una influencia sobre el mundo que no deriva de su conocimiento». En cambio, siguiendo a Brentano, otros intérpretes atribuyen al Dios de Aristóteles el conocimiento de las cosas. Véase, por ejemplo, E. ROLFES, Aristoteles Metaphysik, Leipzig, 1904, I, p. 186, nota 61, y J. MARITAIN, La philosophie bergsonienne, 2.ª ed., París, Rivière, 1930, pp. 420-421. Parece difícil sostener que Aristóteles haya o negado o afirmado que Dios conoce el universo. Lo que este afirma es que el objeto del conocimiento divino es Dios; afirma igualmente, refiriéndose a Empédocles (De anima, I, 5, 410 b, 4-7. Metaph., III, 4, 1000 b, 2-6; en J. MARITAIN, op. cit., página 421), que Dios conoce todo lo que conocen los mortales; pero es difícil ir más allá. No puede citarse de él un solo texto donde el conocimiento del mundo sea atribuido a Dios, ni probar que Aristóteles se lo atribuye, porque santo Tomás se lo atribuye apoyándose sobre ciertos textos de Aristóteles, puesto que se trata justamente de saber si no ha ido más allá que Aristóteles en su propio terreno. En efecto, de la afirmación de que el Dios de Aristóteles conoce todo lo que conocen los mortales, no puede deducirse que conoce a los mortales y los objetos que estos mortales conocen. Y esas son las cosas que el Dios cristiano conoce conociéndose, y las conoce, conociéndose, hasta en su existencia. El Dios de Aristóteles conoce todo lo que es o puede ser conociéndose, pero ¿conoce la existencia de seres correspondiendo a su conocimiento? Los textos dirigidos contra Empédocles no lo dicen. Lo más que se puede hacer es comparar el Dios de Aristóteles a un Dios cristiano que no sería creador ni en potencia ni en acto, y atribuirle el conocimiento que conviene al acto puro de un pensamiento que abarcaría todo, salvo las existencias reales o posibles fuera de él. En ese caso, si se admite con Aristóteles que fuera de él hay algo real no creado por él, no hay nada real fuera de Dios cuya esencia no esté implicada en el conocimiento divino, y sin embargo el conocimiento que Dios tiene de sí no implica que sepa la existencia de algo más que él. Si llevamos el acto puro del pensamiento hasta el plano del acto puro del ser, como lo hace santo Tomás, la creación es posible y el conocimiento divino va más allá del orden de las esencias para alcanzar el de las existencias. Pero Aristóteles no ha pensado en la creación (J. CHEVALIER, La notion du nécessaire, pp. 186-187), y por eso jamás afirmó que Dios conoce el universo. El problema ya era discutido en la Edad Media; véanse De erroribus philosophorum, cap. π, η. 15. (en P. MANDONNET, Siger de Brabant, t. II, p. 7), y De quindecim problematibus, cap. XI (op. cit., pp. 48-49).

[16] ATENÁGORAS, De resurrectione mortuorum, XVI. Sobre las

contradicciones de los filósofos griegos respecto del problema de la providencia, véase TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, Ad Autolycum, IV.

[17] San Ireneo, Adv. Haereses, II, 27, 2.

[18] El Octavius se refiere casi enteramente a la noción de providencia y por el reconocimiento de esta verdad se inicia la conversión de Cecilio. En ese diálogo se encontrarán páginas que anuncian las «armonías de la naturaleza». Lactancio cayó completamente en ese defecto; véanse los textos citados en R. PICHÓN, Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin, París, 1901, pp. 67-69.

[19] San PABLO, ad Hebr., I, 3.

[20] Véanse los textos clásicos de san AGUSTÍN, De diversis quaestionibus, 83, qu. 46, 1-2; Patr. lat., t. 40, col. 29-30. De Genesi ad litteram, II, 6, 12; Patr. lai., t. 34, col. 268. Cf. Introduction à l'élude de saint Augustin, pp. 109-110 y p. 259, nota. 1.

[21] «Rebus quas ex nihilo creavit esse dedit, sed non summum esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit». San AGUSTÍN, De civ. Dei, XII, 2; Patr. lat. t. 41, col. 350. Es el fundamento del orden universal; cf. De ordine, II, 19, 51; Patr. lat. y t. 32, col. 1019.

[22] Este punto ha sido muy bien señalado por CH. BOYER, L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin, París, Beauchesne, 1921; «Providencia y creación son, pues, una misma cosa», p. 134; por lo demás, véase todo ese capítulo, pp. 132-137.

[23] «Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam potest, quia nulla res potest dare sibi quod non habet; et utique, ut habeat formam, formatur aliquid... Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus substracta, nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset». San AGUSTÍN, De lib. arb., II, 17, 45; Patr. lat., t. 32, col. 1265. El P. Ch. BOYER insiste con razón sobre la importancia de ese: Hinc etiam comprehenditur (op. cit., p. 136).

[24] San AGUSTÍN, De vera religione, XVIII, 35; Patr. lat., t. 34, col. 137. A ese texto se vincula inmediatamente la doctrina de la bondad de la materia: ibid., 36.

[25] «Quidquid casu fit, temere fit: quidquid temere fit, non fit providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratur. Si non providencia universus mandus administratur, est ergo aliqua natura atque substantia quae ad opus providentiae non pertineat. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est, illud bonum cujus participatione sunt bona caetera. Et omne quod mutabile, non per se ipsum, sed boni immutabilis participatione in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera quaecumque sunt, non per aliud, sed per se ipsum bonum, est, quam divinam etiam providentiam vocamus». San AGUSTÍN, De div. quaest. 82, XXIV; Patr. lat., t. 40, col. 17. La síntesis doctrinal es absolutamente completa en esas pocas líneas: el Ser, la contingencia de los bienes, la creación de los bienes, es decir, la providencia.

[26] Plotino, aunque conoció el cristianismo, conservó de Platón la idea de una providencia impersonal. Hay que decir, pues, que al aceptar las indicaciones doctrinales contenidas en la Biblia y en el Evangelio, san Agustín se alejaba de Plotino aun en ese punto. El problema ha sido muy bien estudiado por R. JOLIVET, Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, París, J. Vrien, 1931; cap. m, 1: La providence impersonnelle de Plotin; cap. III, 2.º: La providence personnelle de saint Augustin, op. cit., pp. 123-151.

[27] Sobre esta cuestión consultar el notable Escolio que debemos a los editores de Quaracchi (S. BUENAVENTURA, Opera omnia, t. I, pp. 602-604), agregando las Quaest. disput. de scientia Christi, qu. 2-3, ed. citada, t. V, pp. 6-16.

[28] «Tanta vis in eis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit». San AGUSTÍN, De div. quaest. 83, qu. 46. Citado por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 15, 1, Sed contra. Cf. La philosophie de saint Bonaventure, pp. 142-143.

[29] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 15, 1, ad l.

[30] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 15, 1, ad 2.

[31] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 15, 2. En esos textos se notará

la constancia de la terminología agustiniana. En cuanto principio en Dios del conocimiento de los seres, la idea es ratio; en cuanto al principio del ser de estos, es exemplar. Cf. san AGUSTÍN, De div. quaest. 83, qu. 46; Patr. lat., t. 40, col. 30; santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 15, 3, Resp.

[32] Santo TOMÁS DE AQUINO, De veritate, III, 5. Sum. theol., I, 15, 3, ad 3.

[33] Santo Tomás se muestra aquí más severo que de costumbre hacia Platón: «Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei: tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebant increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra (qu. 22, a. 2) dicetur». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 15, 3, ad 4. En otro lugar declara que Platón no admitía que hubiese en Dios ideas de los accidentes y refuta esta doctrina recordando que los accidentes mismos son creados por Dios y por consiguiente deben tener en él sus ideas: De veritate, III, 7, Resp. Así la noción de creación aparece en él como siendo, en su pensamiento mismo, una línea de división entre Platón y la filosofía cristiana. Porque Platón no admitió la creación de la materia, los cristianos y él no conciben las ideas de la misma manera: «Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturae non terminatur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei. Nos autem ponimus Deus esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas». De veritate, III, 8, Resp. Las fuentes de los informes de santo Tomás sobre ese punto están indicadas en Sum. theol., I, 22, 3, Resp. En cambio, santo Tomás niega que pueda encontrarse en los textos de Aristóteles que la providencia de Dios no se extiende a lo singular (Cont. Gent., III, 75, final). Es literalmente verdad, pues Aristóteles permanece enteramente ajeno al problema de la providencia. Santo Tomás contesta aquí a los averroístas que la negación de la providencia se halle en Aristóteles, pero le costaría trabajo demostrar que en él se encuentra su afirmación de la providencia. Sería interesante pesar exactamente las expresiones siempre prudentes y matizadas de santo Tomás y buscar si alguna vez atribuyó expresamente esta doctrina a Aristóteles. Para un trabajo de ese género sería menester tomar el problema en conjunto. Todo filósofo cristiano admite que Dios posee la ciencia de los futuros contingentes; lo admite por la fe de la Escritura y como una consecuencia filosófica de la noción de creación (Cont. Gent., I, 67. Sum. theol., I, 14, 13). Santo Tomás se dedica de

preferencia a Averroes sobre ese punto (In Sent., I, 38, 1, 5, Resp.), pero por sus comentarios puede verse que no se hacía ilusiones sobre lo que de ello pensaba Aristóteles. Ahora bien: ¿cómo sería posible la providencia de lo singular sin la ciencia de los futuros contingentes?

[34] Una de las más claras definiciones tomistas de la idea es la siguiente: «Dico ergo, quo Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam». De veritate, III, 2, Resp. La idea es, pues, la esencia divina misma concebida bajo cierta relación: la que sostienen con ella sus participaciones posibles. Cf. «ipsa divina essentia, cointel-lectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei». Ibid. Cf. ad 8. Este conocimiento divino de las ideas, por el hecho mismo de que recae sobre las relaciones de las criaturas posibles a la esencia divina, es un conocimiento práctico; si se trata de las ideas de las cosas que serán o están efectivamente realizadas, su conocimiento por ideas es actualmente práctico; si se trata de las ideas de las cosas que podrían ser realizadas, pero no lo serán, su conocimiento es virtualmente práctico, pues Dios las conoce como objetos de una acción posible (De Veritate, III, 3, Sum. theol., I, 15, 3). Por eso, desde luego, las únicas ideas que estén absolutamente determinadas en Dios corresponden a los seres que su voluntad ha decidido crear; respecto de los demás, «quiere poder producirlos y tener la ciencia necesaria para producirlos»; y aun las concibe como cosas hacederas, pero no como cosas hechas o por hacer. Están, pues, en el quodammodo indeterminatae. De Veritate, III, 6, Resp., et ad 3. Al describir la posición de santo Tomás sobre ese punto, no debe olvidarse que si es verdad que las ideas no son sino la esencia divina conocida como participable, también es verdad que ese género de conocimiento está orientado hacia la acción y recae enteramente sobre lo creadero. Cf. «Unde cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis hujusmodi...». De Veritate, III, 7, Resp. «Ideae ordinantur ad esse rerum». De Veritate, III, 8.

[35] La generación de las ideas divinas, en san Buenaventura, puede esquematizarse de la manera siguiente: Dios se conoce a sí mismo, y el conocimiento adecuado que tiene de sí es una expresión perfecta de su ser, consubstancial a su ser; es el Verbo. Por el Verbo, que es la Verdad subsistente, no se conoce solo en su ser, sino en todas las participaciones posibles de su ser.

Lo que distingue a las dos doctrinas es, pues, el acento particular que san Buenaventura pone al papel desempeñado por el Verbo, concebido como Expresión y Verdad, en la generación de las ideas. En santo Tomás, Dios posee las ideas por el hecho de que conoce su esencia en cuanto participable; en san Buenaventura, las posee por el hecho de que su Verdad las expresa tan integral y totalmente como su poder puede producirlas. Cf. «Quia enim ipse intellectus divinus est summa lux et veritas plena et actus purus: sicut divina virtus in causando res sufficientes est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere; et quia exprimere est actus intrinsecus, ideo aeternus; et quia expressio est quaedam assimilatio, ideo divinus intellectus, sua summa veritate omnia aternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter». San BUENAVENTURA, De scientia Christi, qu. 2, Resp.; ed. Quaracchi, t. V, p. 9, y qu. 3, p. 13. Ese papel de la “Veritas exprimens” (Ibid., p. 14) es tan importante, que es el que caracteriza la definición buenaventuriana de las ideas. Estas pueden, en efecto, definirse: «Las expresiones de la verdad divina en lo que respecta a las cosas», ipsas expressiones divinae veritatis respectu rerum (Ibid., p. 14). Cf. In I Sent., 35, un., 1; ed. Quaracchi, t. 1, p. 601.

[36] Hay, pues, en Duns Escoto una generación eterna del ser inteligible de las cosas que algún día serán creadas, anteriormente a su creación misma. La producción divina de la idea es una suerte de preludio eterno a la creación temporal. Esta doctrina recuerda mucho la generación eterna de la Sabiduría, principio de la creación del mundo, en los libros Sapienciales: «Verum in mente divina nihil esse potest nisi incommutabile; ergo quicquid fieri formarique potest, Deus efficere valet, ac reipsa producit juxta propriam cujusque rationem aeternam atque incommutabilem, atque hanc Ideam appellamus; necessario igitur sunt ideae in mente divina admittenda. Nec aliud sane videntur, quam ipsa objecta ab aeterno a Deo intellecta, quaeve per actum intelligendi primum esse intelligible acceperunt, ad quorum similitudinem alia effinge atque efformari potuerunt, uti rerum universitatem esse in effectu accepisse constat». JER. DE MONTEFORTINO, /. D. Scoti Summa theologica, I, 15, 1, Resp. Por eso Duns Escoto dice que la idea de piedra es la piedra misma en cuanto aprehendida por el intelecto: lapis intellectus potest dici idea. Su doctrina supone, pues, un realismo de la idea más acentuado que el de santo Tomás; Duns Escoto lo sabe, y con conocimiento de causa declara que sigue a Platón. En santo Tomás el mundo inteligible platónico queda reducido a poca cosa; hay en él esencia de Dios, el conocimiento que Dios tiene de ello, y eso es todo. En san Buenaventura podría decirse en rigor que el mundo inteligible consiste en las “expresiones”

engendradas por las cuales Dios conoce los posibles. En Duns Escoto, la expresión vuelve a ganar peso, pues si las ideas son las cosas mismas en cuanto conocidas en el entendimiento divino, existe verdaderamente en Dios un mundo de seres inteligibles. Como dice Duns Escoto: «Istud videtur consonare cum dicto Platonis» en efecto, si ipsum objectum cognitum est idea, puede decirse que existe en Dios un universo de las esencias y que está poblado de quidditates habentes esse cognitum in intellectu divino. Cf. DUNS SCOTO, Opus Oxoniense, I, 35; ed. Quaracchi, t. 1, pp. 1160-1161, n. 1072.

[37] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 13, 2; I, 14, 11. De veritate, II 5, y III, 8. Compárese san BUENAVENTURA, In I Sent., 35, un., 4, conci.; ed. Quaracchi, t. I, p. 610. DUNS ESCOTO, Opus Oxoniense, I, 2, 1 y 2, 2, 2, 1; ed. Quaracchi, t. I, p. 208, n. 250. Véanse también los textos escotistas reunidos en JER. DE MONTEFORTINO, /. D. Scoti Summa theologica, I, 14, 11. La cuestión está tan estrechamente vinculada a la noción de creación, que un acuerdo entre los filósofos cristianos era casi inevitable.

[38] «Cum Deus sit causa entis, in quantum est ens..., oportet quod ipse sit provisor entis in quantum est ens. Providet enim rebus in quantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub ejus providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia, quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium». Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 75. Aquí se comprueba que el aristotelismo, con su sentido de lo concreto y de lo singular, es un terreno más favorable que el platonismo para el desarrollo de la filosofía cristiana, con tal que sea transfigurado por la metafísica del Éxodo. Notemos que más bien se alcanzaría un praesertim que un etiam en la última frase de ese texto. Por lo demás, el equivalente se encuentra en esta otra declaración aún más firme: «Ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia». De Veritate, 8, Sed contra, y ad 2.

[39] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 1. Este texto va precedido de un llamamiento al Salmo XCIV, 3-5. Cf. el texto citado en la nota precedente, y Cont. Gent., III, 94, Primo namque.

[40] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 64, Amplius ostensum est.

[41] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 75, Adhuc, si Deus.

[42] «Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem; non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt, accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibili est, imprimatur in rebus». Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 97, Ex his autem.

[43] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 111. Cf. los textos de Duns Escoto, en JER. DE MONTEFORTINO / D. Scoti Summa theologica, I, 22, 1.

[44] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 112.

[45] «Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur, secundum quod divinae providentia substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae, quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum». Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 113. Igual doctrina en Duns Escoto, en el texto citado más arriba, nota 43.

[46] Citaremos por entero los textos decisivos en que se introduce la noción de persona: «Creatura rationalis sic divinae providentia subjacet, quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest; unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere; quod non contingit in caeteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se sui actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae, in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Item, actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad

speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus». Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 113.

IX.

LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

EL HOMBRE EN SÍ NO ES NADA MÁS que uno de los seres de que se compone el universo que hemos descrito: un análogo de Dios, dotado de actividad y de eficacia causal en la medida en que es ser, y conducido por la divina providencia hacia el fin que le es propio. Su dependencia respecto de Dios, mucho más íntima y radical que la del hombre respecto de la Idea Platónica, o que la del móvil respecto del Primer Motor de Aristóteles, lleva consigo diferencias de estructura metafísica, por lo que el hombre cristiano se diferenciará del hombre griego aún más profundamente. Aquí, y quizá más que en otras partes, las diferencias se ocultan bajo la identidad de terminologías, y es necesario mirar de cerca para discernirlas.

Una de las sorpresas que esperan al historiador del pensamiento cristiano es su insistencia sobre el valor, la dignidad y la perpetuidad del cuerpo humano. Casi todo el mundo considera la concepción cristiana del hombre como un espiritualismo caracterizado. ¿De qué sirve al hombre conquistar el universo si llega a perder su alma? Cultivar su alma, librar su alma purificándola y salvar su alma liberándola: ese es, según parece, el fin propio del cristianismo. Agreguemos a esto que el Dios cristiano es espíritu, que así, pues, el hombre no puede unirse a Dios sino por el espíritu, y que, en efecto, es en espíritu y en verdad como Dios quiere ser adorado. ¿Cómo no esperar, pues, que filósofos cristianos dirijan todo su esfuerzo a la parte espiritual del hombre, que es el alma, y descuiden ese elemento caduco, opaco al pensamiento, ciego a Dios, que es el cuerpo? Sin embargo, para escándalo de muchos historiadores y filósofos, sucedió lo contrario. San Buenaventura, santo Tomás, Duns Escoto, y aun diría san Francisco de Asís, son hombres que amaron la materia, respetaron su cuerpo, celebraron su alta dignidad y jamás quisieron separar su destino del de su alma. ¿Es posible hallar la explicación de ese hecho, y lo que nos enseña sobre la verdadera naturaleza del hombre cristiano?

El mismo problema puede ser formulado en términos propiamente históricos. A simple vista, parece que el platonismo fuese la filosofía y particularmente la antropología natural de un cristiano. Los Padres de la Iglesia pudieron encontrar

en el Fedón la doctrina de la espiritualidad del alma que les hacía falta, y también hallaron varias demostraciones de la inmortalidad del alma y la concepción de una vida futura, con un cielo y un infierno, recompensas y castigos. Sin el Fedón, seguramente no existiría el De immortalitate animae de san Agustín. ¿Cómo se explica que después de haber seguido tanto tiempo la tradición platónica, los filósofos cristianos cedieran progresivamente a la influencia creciente de Aristóteles, y después de muchas vacilaciones definieran el alma como la forma del cuerpo? Porque en esto, aún más que en otras cosas, la filosofía cristiana se dejó moldear y conducir desde adentro por la influencia reguladora de la revelación.

Hemos olvidado más o menos el sentido original del vocablo Evangelio. Este significa: la buena nueva. Así como la Biblia era el Libro por excelencia, el Evangelio traía a los hombres la Buena Nueva por excelencia[1]. La enseñanza de Jesucristo anunciaba que el Mesías había llegado, que la salvación estaba próxima para Israel y que los justos eran llamados a reinar con Dios. La predicación de Pablo había de hacer claro para todos que la salvación del Cristo no estaba reservada a los judíos, sino que se aplicaba a toda la humanidad: ricos y pobres, amos y esclavos, sabios e ignorantes. Lo que más particularmente importa notar es que la salvación anunciada por el Evangelio no era solo la salvación de las almas, sino la salvación de los hombres, es decir, de cada uno de esos seres individuales, con su carne, sus miembros, toda esa estructura de órganos corporales sin la cual cada uno de ellos solo se sentiría la sombra de sí mismo y ni siquiera sería capaz de concebirse. Cuando Jesucristo anunciaba a los judíos que reinarían con él, se refería a ellos y no solamente a sus almas, y casi no es necesario recordar que para san Pablo la resurrección de Cristo era la promesa y la prueba de la futura resurrección de aquellos: «Pero si se predica que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos? Si no hay resurrección de los muertos, Cristo tampoco resucitó. Y si Cristo no resucitó, vuestra predicación es vana y vana también vuestra fe... Si solamente en esta vida esperamos en Cristo, somos los más miserables de los hombres»[2]. Pero no es solamente en esta vida que el cristiano espera, y por eso es el más feliz de los hombres: «Los muertos resucitarán incorruptibles, y seremos transformados; pues es menester que ese cuerpo corruptible revista la incorruptibilidad, y que ese cuerpo mortal revista la inmortalidad»[3].

Estos son hechos bien conocidos, pero parece que se ha olvidado su influencia sobre el desarrollo de la filosofía medieval. La fe de san Pablo y de los primeros

cristianos en la salvación individual del hombre concreto implicaba dos consecuencias: en primer lugar, la perennidad y el eminente valor del individuo como tal. Nada expresará mejor ese sentimiento como el emotivo Misterio de Jesús, en el que Pascal pone al desnudo esa confianza profunda del cristiano en la muerte de un Dios: «Pensaba en ti en mi agonía, por ti derramé tamañas gotas de sangre». Y Pascal formula inmediatamente después la segunda consecuencia: «Soy el que cura y hace el cuerpo inmortal». No es solo del alma de lo que el cristiano afirma el valor y la perennidad, sino del ser concreto hecho de cuerpo y alma que se llama hombre, porque es al hombre y no solo al alma a quien Cristo vino a salvar. Lo que Pascal afirmará en el siglo XVII, los autores cristianos lo habían afirmado ya a fines del siglo II o principios del siglo iii, y habían señalado con la misma fuerza la conexión necesaria que vincula a la fe en la resurrección de los cuerpos la tesis filosófica de la unidad substancial del compuesto humano: «Pues Dios ha llamado la carne misma a la resurrección y le promete la vida eterna. Anunciar al hombre la buena nueva de la salvación es, en efecto, anunciarla igualmente a su carne. Pues ¿qué es el hombre, sino un ser de razón compuesto de un alma y de un cuerpo? El alma, tomada en sí misma, ¿no es, pues, el hombre? No; pero es el alma del hombre. ¿Acaso el cuerpo es el hombre? No; pero se debe decir que es el cuerpo del hombre. De modo que, pues ni el alma ni el cuerpo tomados aparte son el hombre, y lo que se llama con ese nombre es lo que nace de la unión de aquellos, cuando Dios llamó al hombre a la resurrección y a la vida, no llamó a una de sus partes, sino al hombre total, es decir, al alma y al cuerpo»[4].

La importancia fundamental de esta conexión fue tan vivamente sentida por los primeros pensadores cristianos, que lo que hoy nos parece una de las piezas esenciales de la filosofía cristiana les parecía de poca importancia. Para nosotros, lo que parece necesario establecer ante todo es la inmortalidad del alma, garantía de nuestra beatitud futura. Hoy se sorprendería a muchos cristianos diciéndoles que la creencia en la inmortalidad del alma en algunos de los más antiguos Padres es tan oscura que es casi inexistente. Es un hecho, sin embargo[5], y es importante reparar en él porque pone maravillosamente de relieve el eje central de la antropología cristiana y la razón de su evolución histórica. En realidad, un cristianismo sin inmortalidad del alma no hubiera sido absolutamente inconcebible, y la prueba está en que fue concebido[6]. En cambio, lo que sería absolutamente inconcebible es un cristianismo sin resurrección del Hombre. El hombre muere, su cuerpo muere, y nada estaría irremediablemente perdido, la Buena Nueva no sería vana, si su alma muriese; siempre, sin embargo, que el hombre estuviese seguro de resucitar, en su alma y en su cuerpo, a fin de gozar

por entero de eterna bienaventuranza. No es extraño, por consiguiente, que ciertos Padres admitieran la muerte del alma y del cuerpo en la esperanza de la resurrección y del juicio. Sin embargo, eso no fue sino una corta vacilación en la historia de la antropología cristiana. Comprendió pronto, principalmente bajo la influencia del platonismo, que había imperiosas razones filosóficas para afirmar la inmortalidad del alma. A partir de ese momento, el problema tomó un aspecto nuevo, pues se trataba de encontrar una idea del hombre en que la inmortalidad de su alma fuese concebible al mismo tiempo que el destino futuro de su cuerpo estuviese asegurado. La tradición filosófica griega solo ofrecía la elección entre dos soluciones posibles del problema: la de Platón y la de Aristóteles; los pensadores cristianos probaron sucesivamente una y otra, y solo al cabo de doce siglos de vacilaciones halló su respuesta la pregunta cuando, excediendo a un tiempo a Platón y a Aristóteles, la filosofía medieval reveló su originalidad creadora en el sistema de santo Tomás de Aquino.

A primera vista, ninguna filosofía estaba más repleta de promesas que la de Platón, o la de su discípulo Plotino, para el porvenir de la antropología cristiana. Según Platón, el alma es esencialmente manantial de movimiento y hasta, como se puede leer en Pedro (246 A), automotriz. De ahí a concluir que «ese movimiento que se mueve a sí mismo», y que llamamos alma, está naturalmente dotado de vida (Leyes, 894 C-895B), y por el hecho mismo es inmortal, no hay más que un pasó. Por eso el platonismo insiste en subrayar la independencia radical del alma, que da la vida, frente al cuerpo, que la recibe de aquella. En el compuesto humano, el alma constituye el elemento permanente, inmutable, divino, mientras que el cuerpo es transitorio, mudable, perecedero; así como un hombre es independiente de su vestido, sobrevive al que acaba de quitarse y puede usar varios en su vida sin sufrir por ello, así también el alma se despoja progresivamente del cuerpo por la filosofía y muere voluntariamente para la materia, hasta que la muerte del cuerpo la pone en libertad y la deja que se dedique a la contemplación de las ideas. No hay doctrina donde la independencia del alma respecto del cuerpo esté más fuertemente acentuada que en el platonismo, y a ello se debe que, en cuanto sintieron la importancia de la inmortalidad del alma, los Padres consideraron naturalmente a Platón como a un aliado.

Perfectamente bien en lo que se refiere al alma; pero ¿qué es del hombre en el platonismo? Puesto que solo el alma cuenta, se convierte en lo que los filósofos de la Academia, fieles intérpretes en esto del pensamiento del maestro, definirán como «un alma que se vale de su cuerpo»[7]. El propio san Agustín, aun cuando

lucha contra ciertas consecuencias de los principios fundamentales del platonismo, ha visto bien que no puede negarse a aceptar esta. El hombre —dice —, por lo menos tal como se aparece a sí mismo, es «un alma razonable, que se sirve de un cuerpo terrestre y mortal»[8], o, como Agustín escribe en otro lugar, es «un alma razonable que tiene un cuerpo». Sin embargo, bien se ve que el filósofo cristiano siente qué dificultad se oculta bajo esas fórmulas, pues en seguida agrega que el alma razonable y el cuerpo que esta tiene no son dos personas distintas, sino un solo hombre[9]. Su intención de poner a salvo la unidad del hombre no es, pues, dudosa; pero, ¿puede hacerlo con sus principios?

Bien se ve que no lo puede, en el hecho de que la definición agustiniana del alma es idéntica a la definición agustiniana del hombre. San Agustín nos dice que el hombre no es ni un alma aparte ni un cuerpo aparte, sino un alma que se sirve de un cuerpo. Cuando le pedimos, en otro lugar, que nos defina el alma en sí misma, responde que es «una substancia racional apta para gobernar el cuerpo»[10]. Finalmente, el hombre no es, pues, sino su alma, o si se prefiere, el alma misma es el hombre. Sin duda san Agustín no estaría enteramente desarmado contra ese reproche. Quizá respondería que un alma no es alma sino cuando tiene un cuerpo de que puede hacer uso, y que un cuerpo solo es cuerpo si está al servicio de un alma, caso en el cual, en efecto, la definición del alma sola es equivalente a la del hombre entero. No por eso deja de ser verdad que ese bloque platónico, introducido sin adaptación previa en el pensamiento cristiano, figura en él como un cuerpo extraño y que su presencia presenta dificultades desconocidas en el platonismo auténtico. Que el hombre de Platón sea su alma, nada más natural, pues Platón no se toma el cuidado de asegurar la unidad ni la permanencia del compuesto humano. Para él, la unión del alma y del cuerpo es el resultado accidental de una caída; por una violencia hecha a su naturaleza el alma está encerrada en el cuerpo como en una cárcel o en una tumba, y por eso todo el esfuerzo de la filosofía debe tender a liberarla. Para un cristiano, por lo contrario, es en primer lugar imposible que un estado natural sea el resultado de una caída, pues la unión del alma al cuerpo es natural y querida por ese Dios que de sus obras ha dicho que son buenas: et vidit quod erant vcdde bona[11]. Además, puesto que se trata de la salvación del hombre íntegramente, la filosofía cristiana no puede proponerse salvar el alma del cuerpo, sino salvar el cuerpo por el alma, y para que así sea es menester necesariamente que el hombre sea un compuesto substancial, muy diferente de la yuxtaposición accidental imaginada por Platón. Por lo demás, es lo que explica que, siendo tan firme en la afirmación de la unidad del hombre, san Agustín se reconozca incapaz de justificarla. El hombre y su cuerpo, ¿son dos caballos atados al mismo carro, o están unidos

como el busto y el tronco de un centauro, o el alma es el hombre en el sentido en que un jinete supone a su montura? Preguntas que deja sin respuesta, y que solo le sirven para confesar su perplejidad[12].

Así, a pesar de las incontestables utilidades que presentaba, el platonismo introdujo en el seno de la filosofía cristiana una dificultad latente pero insuperable. Es lo que permite comprender que la definición aristotélica del alma, de apariencia tan poco cristiana, fuese pronto tomada en consideración por ciertos filósofos y teólogos. Las cosas no ocurrieron sin resistencia y la oposición de los platónicos había de ser tenaz. Nemesio ha dejado una crítica severa de la definición de Aristóteles que, transmitida a la Edad Media bajo la autoridad de Gregorio de Nissa, ejerció profunda y duradera influencia sobre la historia de la controversia[13]. Sin embargo, a principios del siglo XIII es cosa común encontrar esa definición entre muchas otras que, en todo sentido, son consideradas aceptables. El alma, según Aristóteles, es el acto o la forma del cuerpo organizado, que tiene la vida en potencia. La relación del alma con cuerpo es, pues, un caso particular de la relación más general de la forma con la materia. En cierto sentido, la forma y la materia son separables, puesto que tal forma particular no está necesariamente destinada por su naturaleza a informar tal materia particular, pero en otro sentido debemos considerarlas inseparables, por lo menos en las substancias concretas, porque las formas de ese género no podrían existir aparte de una materia cualquiera. Siendo el alma humana precisamente una forma de ese género, vemos inmediatamente qué utilidades y qué inconvenientes puede haber en dar de ella semejante definición.

Los beneficios son evidentes. Para el filósofo que se inspira en Aristóteles, la unidad substancial del hombre no provocará jamás ninguna dificultad, pues el cuerpo y el alma no son dos substancias, sino los dos elementos inseparables de una sola y misma substancia. Se concibe fácilmente que los filósofos cristianos, preocupados como estaban en asegurar la permanencia y la unidad del compuesto humano, se sintieran tranquilizados por esta solución del problema. Inversamente, era difícil conceder a Aristóteles que el alma es la forma del cuerpo sin aceptar al mismo tiempo las consecuencias que derivan necesariamente de ese principio. Ahora bien: ocurre que, como en el caso de Platón, algunas de esas consecuencias son inquietantes para un filósofo cristiano. No se puede seguir a Platón en su demostración de la substancialidad del alma sin poner en peligro la unidad del hombre; no se puede seguir a Aristóteles en su demostración de la unidad del hombre sin poner en peligro, con la substancialidad del alma, su inmortalidad.

Efectivamente, desde el momento en que la realidad concreta queda definida como la unión de una forma y de una materia, es imposible considerar uno de esos dos elementos como una substancia propiamente dicha. Mientras dura la unión del alma y el cuerpo, el hombre dura, pues él es la substancia; pero en cuanto esa unión se deshace, no es solo el hombre, sino también su cuerpo y su alma los que cesan de durar. Un cadáver ya no es un cuerpo humano; es lo orgánico en el camino de regreso a lo inorgánico. Y en cuanto al alma del animal, ¿cómo habría de sobrevivirle, puesto que forma parte de él y ese animal no existe ya? Es verdad que Aristóteles sintió qué dificultad agitaba su doctrina en lo que se refiere al hombre. El hecho es tanto más notable cuanto que, en él, la teología en el sentido cristiano del vocablo no desempeña evidentemente ningún papel. No es porque Dios lo ha dicho a los hombres, sino porque la observación racional se lo muestra, por lo que sabe que el hombre no es un animal como los demás. Animal racional, el ser humano parece poseer en sí más que la forma de su cuerpo; hay en el alma humana un principio de operaciones independientes del cuerpo en su ejercicio y por consiguiente superior a lo que sería una simple forma substancial: el intelecto. Cuando Aristóteles llega a definir la relación de ese intelecto con el cuerpo, su turbación es extrema. Se pregunta si se le puede definir como análoga a la relación del piloto con su barco, y no contesta[14]; agrega que la naturaleza de ese intelecto no es todavía clara para él, pero que habría la tentación de considerarlo como otro género de alma, el único que está separado del cuerpo como lo inmortal está de lo mortal[15]; en una fórmula breve y fugaz dice también que ese intelecto llega al alma “desde afuera”[16], lo que sugiere, en efecto, la posibilidad de su ulterior regreso a su fuente y la de su sobrevivencia. Pero entonces, ¿qué es de la unidad substancial del ser humano? ¿Cómo lo que es forma del cuerpo individual puede al mismo tiempo ser separado de ese cuerpo individual? Es un punto capital sobre el cual Aristóteles nos deja sin contestación. Todo nos lleva a creer que, en su mente, el hombre no es sino la unión de su alma y del cuerpo cuya forma es, y que ese intelecto de que habla es otra substancia intelectual, en contacto y comunicación con nuestra alma, separada de nuestro cuerpo por el hecho mismo de que no entra en la composición de nuestra individualidad concreta, inmortal por consiguiente, pero de una inmortalidad que es suya y no nuestra.

Tal será, en efecto, la interpretación de Aristóteles propuesta por Averroes, el que pasará en la Edad Media por el comentarista por excelencia. Y no deja de apoyarse sobre textos bastantes sólidos[17], ni se puede negar que concuerda con la orientación general del sistema, pero es estrictamente inaceptable para pensadores cristianos, pues lo que el cristianismo promete al hombre es su

inmortalidad individual y no la de una substancia separada que no sería la suya. Toda la controversia antiaverroísta levantada en el siglo XIII por san Buenaventura, Alberto Magno y santo Tomás de Aquino basta para probar la incompatibilidad radical de las dos doctrinas, y el hecho es tan conocido de los historiadores que es superfluo insistir[18]. Lo que importa notar, por lo contrario, es el esfuerzo de los filósofos cristianos por salir de los callejones sin salida en que los metían Platón y Aristóteles, y el resultado de su esfuerzo.

Por embarazosa que fuese la posición del problema, jamás hubo la impresión de que fuese desesperada. Mejor dicho, siempre hubo una solución que se aceptaba a falta de otra más buena, y que permitía esperar una mejor del progreso de la reflexión filosófica. San Agustín estaba siempre presente, manteniendo la inmortalidad del alma y la unidad del hombre, y con él podían tenerse los dos extremos de la cadena sin ver claramente dónde se juntaban. Por otra parte, ocurría que Avicena, cuyas obras traducidas al latín se difundieron a principios del siglo XIII, debió resolver por su propia cuenta un problema análogo, y naturalmente hubo la idea de tomarle los elementos de una solución. Como su maestro Alfarabí, Avicena creía que la compilación neoplatónica conocida con el nombre de Teología de Aristóteles era verdaderamente una obra de Aristóteles; toda su filosofía supone, pues, un esfuerzo por operar la síntesis de ese apócrifo con la doctrina contenida en las obras auténticas de Aristóteles, lo que equivalía a tentar la síntesis de Aristóteles y de Platón. Ahora bien: por una parte, los pensadores cristianos debían encontrar con gusto en Avicena todo lo que, gracias a san Agustín, su propia tradición había asimilado ya del platonismo; por otra parte, lo que necesitaban sobre ese punto era precisamente una doctrina capaz de salvar a un tiempo la inmortalidad platónica del alma y la unidad aristotélica del compuesto humano. Avicena llegaba, pues, a punto, y es lo que explica la profundidad de su acción sobre la filosofía cristiana de los siglos xiii y XIV. Se intentó, pues, limpiarle de los elementos inasimilables al cristianismo, reducir sus principios a los de san Agustín, y subordinar a esos principios los elementos aristotélicos que era necesario conservar. ¿Cuáles fueron los resultados de ese trabajo sobre el punto que nos interesa?

En lo que se refiere a la definición misma del alma, pudo parecer en el comienzo que el trabajo estaba enteramente hecho. Para Avicena, dos puntos de vista sobre el alma son igualmente posibles. Considerada en sí misma, es decir, en su esencia, es una substancia espiritual, simple, indivisible y por consiguiente indestructible; en este aspecto, la definición que da Platón es, pues, enteramente satisfactoria. Considerada en su relación con el cuerpo que ella anima, puede

decirse que la primera y la más fundamental de las funciones que esta ejerce es la de ser su forma; en este aspecto quien tiene razón es Aristóteles, y el alma es la forma del cuerpo organizado, que tiene la vida en potencia. Un ejemplo sencillo, tomado del mismo Avicena, hace comprender fácilmente el sentido de su doctrina. Veo un transeúnte, le pregunto qué es, y me contesta usted: «Es un obrero». Supongamos que la respuesta sea exacta y que ese transeúnte sea, efectivamente, un obrero; la respuesta no es completa, ni siquiera la más profunda que se pueda dar, pues antes de ser un obrero, ese transeúnte es un hombre: es hombre por su esencia y obrero por su función. El caso del alma es semejante. En sí misma, el alma es una substancia que ejerce la función de forma, y por eso no podemos temer que se vea afectada por la destrucción del cuerpo que ella animaba; cuando el cuerpo muere es sencillamente que el alma deja de ejercer en él sus funciones[19].

Al pronto, semejante doctrina es muy satisfactoria para cristianos. Puesto que el alma es una substancia, es inmortal; puesto que el alma es una forma, el hombre es uno. De hecho, lo que encontramos en la Suma llamada de Alejandro de Hales, en el Comentario de san Buenaventura sobre las Sentencias y en varios teólogos de menor importancia, es la solución aviceniana del problema. Para asegurar mejor la substancialidad del alma, san Buenaventura refuerza la doctrina de Avicena con la de Gebirol; enseña que el alma está compuesta de una forma y de una materia incorpórea. Aun cuando rehúsa admitir esta composición hilemórfica del alma, Alberto Magno sostiene que su verdadera definición es la que Avicena ha dado de ella; nadie comprende mejor que él su carácter compuesto y que representa un esfuerzo desesperado para conciliar irreconciliables: «Si se trata de definir el alma en sí misma —dice— daremos razón a Platón; si se trata, por lo contrario, de definirla como forma del cuerpo, daremos razón a Aristoteles»[20]. El pensamiento cristiano se muestra en esto propenso a un eclecticismo fácil, pero los eclecticismos nunca son fáciles más que en apariencia; duran el tiempo que se tarda en comprender la diferencia entre acordarse los principios que se necesitan para justificar sus conclusiones y acordarse solo las justificaciones que surgen necesariamente de los principios. Aquí, como en otras partes, el tomismo vino a perturbar la quietud de las soluciones perezosas y a determinar nuevos progresos.

En realidad, toda la dificultad se reduce a esto: el hombre es una unidad dada como tal, cuya explicación corresponde al filósofo. Cuando digo que conozco, no quiero decir que mi cuerpo conoce por mi alma, o que mi alma conoce gracias a mi cuerpo, sino que este ser concreto que soy, tomado en su unidad,

ejercita el acto de conocer. Y lo mismo ocurre si digo que yo vivo, o simplemente que yo soy: yo, no es ni el cuerpo ni el alma, sino el hombre. Por eso el eclecticismo de Alberto Magno no es verdaderamente una respuesta a la cuestión planteada. Mientras las funciones animadoras del alma no están incluidas en la definición de su esencia misma, la unión del alma y del cuerpo es un accidente sin ninguna necesidad metafísica. En cuanto substancia, el alma sigue siendo exactamente lo que es, ya informe su cuerpo, ya no lo informe. Sin duda, puede tratarse de salvar la situación diciendo que es "natural" del alma ser forma del cuerpo; puede irse todavía más allá y atribuirle una especie de inclinación natural hacia su cuerpo, pero sigue siendo verdad decir que la unión con el cuerpo no está incluida en la esencia del alma en cuanto alma. Ahora bien: si así es, el hombre no es un ser por sí, sino un ser por accidente; ya no puedo decir más que soy, que vivo o que pienso, sin entender con ello que soy un alma que es, vive y piensa, y que sería, viviría, tan bien o mejor sin el cuerpo al cual se halla unida.

No es nada extraño, pues, que Avicena anticipara la posición de Descartes: si el alma es una substancia esencialmente separable del cuerpo, cada vez que digo: yo pienso, es de mi alma sola de la que afirmo concluyendo: yo soy[21].

Esa es precisamente la razón por la cual santo Tomás debió tomar la cuestión desde sus comienzos y reconstruir completamente la solución. Muy pocas veces presentó la historia de las ideas ejemplo más hermoso de un esfuerzo filosófico típicamente cristiano, porque nunca fue tan evidente que haciéndose más verdaderamente filosofía es como una filosofía se vuelve más cristiana. Sin embargo, tampoco hubo nunca esfuerzo filosófico peor recompensado. Y la razón es siempre la misma. Santo Tomás emplea la terminología de Aristóteles y utiliza los principios de Aristóteles: para él —todos lo sabemos— el alma se define como forma del cuerpo organizado, que tiene la vida en potencia; por otra parte, no queriendo aceptar los principios del platonismo, hasta eliminando de la filosofía medieval lo que la tradición de san Agustín había introducido del platonismo sobre ese punto, pretende mantener la inmortalidad individual de las almas, que pueda sola justificar la filosofía de Platón. ¿No debe decirse, como se ha dicho, que el tomismo es un eclecticismo, y aun el peor de todos, puesto que es un eclecticismo incoherente?

La única respuesta posible a la pregunta se encuentra en un examen crítico de las fórmulas que emplea, pero sobre todo de la significación que les da. Para aclarar por anticipado el sentido de esta discusión podemos decir desde ahora que el

alma tomista no es ni una substancia que desempeñaría el papel de forma, ni una forma que no podría ser una substancia, sino una forma que posee y confiere la substancialidad. Nada más sencillo, y sin embargo se buscaría en vano, antes de santo Tomás, un filósofo a quien se le ocurriera[22], y aún hoy se encontrarían pocos filósofos capaces de explicar correctamente su significación.

Para comprenderla, debe observarse en primer lugar que, aun cuando no haya sido descubierta por Aristóteles, esta solución del problema no está en contradicción con sus principios. Por lo contrario, cuando se objeta que el alma no puede ser a un tiempo substancia y forma de una substancia, se olvida que en el peripatetismo auténtico hay substancias que son puras formas. En cierto sentido, hasta podría decirse que cuanto más puramente forma es una forma, tanto más substancial es. Porque es supremamente inmaterial, el pensamiento divino es supremamente formal, y porque es supremamente formal es acto puro. Y lo mismo sucede, en un plano inferior, con las Inteligencias separadas de Aristóteles; son formas inmateriales puras de toda materia, y sin embargo subsisten, lo que equivale a decir que son substancias[23]. Para quien recuerda estos hechos bien conocidos, el problema aparece inmediatamente susceptible de una solución diferente a la que sin razón se atribuye a santo Tomás. Si hay razones positivas para considerar el alma como una substancia, nada nos impedirá que al mismo tiempo admitamos que es una forma, puesto que, por lo contrario, su formalidad es la que funda su substancialidad. La cuestión que se plantea es otra; se trata de saber por qué esa forma es la de un cuerpo, y no, en modo alguno, de saber si el alma es forma; de modo que el primer problema que tenemos que resolver es el de su substancialidad.

Por una coincidencia que nada tiene de fortuita, lo que santo Tomás invoca para apoyar su demostración de la substancialidad del alma es un texto de san Agustín, y ese texto afirma precisamente que la única causa que se opone a que los hombres admitan esa verdad es su inaptitud para concebir una substancia que no sea corpórea[24]. En realidad, de san Agustín a santo Tomás, el problema sufre una transposición. Para el joven san Agustín y para aquellos a quienes critica cuando llega a la madurez, la cuestión no reside en saber si el alma es substancia, sino en si se puede concebir una substancia no corpórea. En santo Tomás, si el alma existe, su incorporeidad no deja lugar a dudas, pero no ocurre lo mismo con su substancialidad, y a ese punto preciso se dirige todo el esfuerzo de su demostración[25].

El principio de que surge —esto parece haber sido demasiado poco notado— es

que toda operación distinta supone una substancia distinta. En efecto, las substancias solo se conocen por sus operaciones, e, inversamente, las operaciones solo se explican por las substancias. Sabemos qué es el ser, y principalmente que es actualidad como por definición; y aun es lo que hemos considerado como el fundamento último de la causalidad en los seres concretos; al decir que todo ser es en cuanto está en acto y que solo opera en cuanto está en acto, hemos identificado el principio de la actividad de los seres con su actualidad[26]. Luego, pues, si hay actos de conocimiento intelectual, su causa no puede ser un principio abstracto como el pensamiento en general; debe ser necesariamente un principio concreto, real y por consiguiente subsistente en una naturaleza determinada. En una palabra: donde hay actos de pensamiento hay substancias pensantes. Déseles el nombre que se quiera; esto carece de importancia para la cuestión que nos ocupa. Ya se llamen pensamientos (mentes) en la terminología agustiniana, o intelectos (intellectus) en la terminología tomista, de cualquier modo son cosas que piensan, y solo queda por precisar su naturaleza.

Las operaciones de las que los intelectos son los principios son operaciones cognoscitivas. Para el intelecto, somos capaces de conocer la naturaleza de todas las cosas corporales; ahora bien: para poder conocer todas las cosas, la primera condición es no ser ninguna de ellas en particular, pues si el intelecto poseyera una naturaleza corpórea determinada, no sería sino un cuerpo entre los demás, limitado a su propio modo de ser e incapaz de aprehender naturalezas diferentes de la suya. Dicho de otro modo: la substancia pensante que conoce los cuerpos no puede ser un cuerpo. De ahí resulta que si existen tantos seres capaces de conocimiento es precisamente porque no son nada más que cuerpos, y que si existen seres corpóreos que piensan, el principio de su actividad cognoscitiva no se halla en su corporeidad. Por eso el intelecto humano, por el hecho mismo de ser un intelecto, debe ser considerado como una substancia incorpórea tanto en su ser cuanto en sus operaciones[27].

Si esto es así, ¿qué se opone a que vayamos más allá e identifiquemos el intelecto con el hombre? Precisamente el hecho de que el hombre no ejecuta solo operaciones intelectuales. Aun si se quisiera identificar el hombre con su alma, tropezaríamos con una dificultad del mismo género. Semejante identificación sería posible en la doctrina de Platón o en la de san Agustín, porque, para esos filósofos, la sensación es una operación propia del alma y el cuerpo no desempeña en ella ningún papel. Es por eso, además, que los hemos visto definir al hombre como a un alma que se vale de un cuerpo[28]. Pero puesto que

rechazamos la disociación de la unidad del hombre en dos mitades accidentalmente unidas, necesariamente tenemos que admitir que la forma substancial que hemos descrito no es sino una parte del hombre. Todo ocurre, pues, como si el hombre estuviese compuesto de una materia corpórea organizada por una forma y de una substancia intelectual que informa y organiza esa materia. Hasta ahí, pues, tenemos que llegar para permanecer fieles a los datos de nuestro problema: el intelecto mismo, substancia incorpórea, es la forma del cuerpo humano[29].

Quizá sea aquí donde las dificultades internas del tomismo van a parecer más insuperables. Concedamos que el intelecto sea una substancia incorpórea; ¿cómo puede a un mismo tiempo ser parte de otra substancia y sin embargo formar con ella un todo que no sea un compuesto simplemente accidental? En una palabra: no se ve cómo una doctrina que comienza con Platón podrá terminar en Aristóteles, y la incoherencia del eclecticismo cristiano parece más amenazadora que nunca. Sin embargo, la posición de santo Tomás es muy distinta de la de sus predecesores, y mucho más favorable. Este no pierde de vista el hecho de que, así como es el hombre y no una sensibilidad quien piensa, es el hombre y no un intelecto el que piensa. Como todos los demás hechos, este no tiene por qué ser deducido, sino comprobado. Existen seres diferentes y por consiguiente otros seres concebibles. Las Inteligencias puras son formas subsistentes separadas de todo cuerpo; los animales y las plantas son formas corpóreas no subsistentes; los hombres son formas corpóreas subsistentes. ¿Por qué? Precisamente porque esas substancias no pueden subsistir más que como formas de ciertos cuerpos. Son intelectos, y por consiguiente substancias capaces de aprehender lo inteligible; en este sentido, nada falta a su substancialidad. Pero un intelecto sin un cuerpo es como una mano separada de su cuerpo[30], una parte de un todo, impotente e inerte cuando se la separa. Supongamos, pues, sencillamente, que haya substancias espirituales demasiado débiles para aprehender directamente otro inteligible que aquel que se halla incluido en los cuerpos, intelectos tales como los nuestros, es decir, cegados y como deslumbrados por el inteligible puro, pero sin embargo abiertos al que se encuentra en la materia: es evidente que tales substancias no podrían entrar en relación con el mundo de los cuerpos sino por intermedio de un cuerpo; para aprehender las formas sensibles que ellas elaborarán en inteligibles, les es necesario llegar a ser formas de un cuerpo sensible, bajar en cierto modo al plano de la materia para comunicarse con ella. Les es necesario, y ese es el punto esencial, precisamente para ser el género de substancias que son[31].

Para interpretar correctamente el sentido de la respuesta tomista, no es inútil observar que su aparente dificultad se debe a una ilusión cuya causa es la imaginación. Al decir que el hombre es una substancia concreta y completa en sí, no se contradice la tesis que afirma la substancialidad del alma. El error de interpretación que sobre ese punto puede cometerse proviene de que se imaginan el cuerpo y el alma como dos substancias con las cuales se intentaría fabricar una tercera, que sería el hombre. Este es, en efecto, el caso en que el hombre tomista sería un mosaico de piezas reunidas, tomadas unas a Platón y otras a Aristóteles. En realidad, el hombre cristiano es cosa muy diferente, pues, como pronto tendremos oportunidad de verlo, aun cuando solo el hombre merece cabalmente el nombre de substancia, toda su substancialidad la debe a la substancialidad de su alma. Pues el alma humana es acto. Luego es una cosa para sí y una substancia; el cuerpo, por lo contrario, aunque el alma no pueda desarrollar sin él la plenitud de su actualidad, no tiene más actualidad ni subsistencia que las que recibe de su forma, es decir, de su alma. Por eso la corrupción del cuerpo no puede acarrear la del alma[32], pues si el principio que da al cuerpo su ser actual se retira, el cuerpo se disuelve, pero la disolución de lo que debe su ser al alma no puede afectar al del alma[33]. La substancia hombre no es, pues, una combinación de dos substancias, sino una substancia compleja que debe su substancialidad a uno solo de sus principios constitutivos. Aquí se percibe la significación nueva que el pensamiento cristiano agrega a las fórmulas de Aristóteles, aun cuando las toma en su tenor literal. Las almas se convierten en substancias inmortales que no pueden desarrollar su actividad sin el concurso de órganos sensorios; para obtener ese concurso, las almas actualizan una materia[34]; esta materia no es un cuerpo sino por ellas, y sin embargo, estas solo son cuando están en un cuerpo; el hombre no es, pues, ni su cuerpo, puesto que el cuerpo solo subsiste por el alma, ni su alma, puesto que esta quedaría vacía en ese cuerpo: es la unidad de un alma que substancializa su cuerpo y del cuerpo en que esta alma subsiste. Y eso nos lleva al umbral de un nuevo problema, cuya discusión no dejará de arrojar alguna luz sobre el sentido de las precedentes conclusiones: el de la individualidad y de la personalidad.

[1] H. RITTER vio bien este punto, Histoire de la philosophie chrétienne, París, Ladrange, 1843, t. I, pp. 7-10; principalmente: «Proponiéndonos hablar de su influencia en la filosofía, debemos tratar de expresarnos claramente sobre esta doctrina religiosa (el cristianismo). El espíritu del cristianismo lo hallamos resumido en la promesa de la vida eterna, es decir, en el cumplimiento de todas

las cosas por nuestra reunión espiritual con Dios, esto es, en el llamamiento hecho a todos los seres racionales para formar un Estado en que las criaturas sufrirán una magnífica transfiguración. Si esta fórmula general pareciera demasiado simple, porque no contiene todos los artículos fundamentales de la fe cristiana, pudiera examinarse si a pesar de eso no está comprendida en ella toda la riqueza de la doctrina cristiana, de la vida y de la aspiración cristiana» (op. cit. p. 8). Por eso Ritter dice un poco más lejos, y su intuición no carece de profundidad, que el comienzo de la historia moderna no podía consistir sino en una Buena Nueva, es decir, una promesa, porque no podía encontrarse ni en un camino empírico ni en un camino filosófico (Ibid.). Podemos, efectivamente, preguntarnos cómo se nos aparecería la antigüedad si no nos hallásemos separado de ella, como lo estamos, por la Promesa cristiana. Puede extraerse una lección muy importante, aun para la metafísica, de la simple existencia de una cronología cristiana, pues supone el reconocimiento, en el curso de la historia del mundo, de un principio absoluto.

[2] San PABLO, I Corint., XV, 12-19.

[3] Op. cit., XV, 52-53.

[4] De resurrectione, VIII, en ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, texto 147, pp. 58-59.

[5] Sobre este particular pueden notarse dos puntos interesantes. I: Aun los Padres que admiten la inmortalidad del alma se niegan en seguida a conceder a Platón que el alma sea naturalmente inmortal. Para Platón, el alma es vida; para los pensadores cristianos, si el alma es vida, es Dios; luego el alma no puede ser inmortal sino porque ha recibido la vida y en virtud de un decreto de Dios: en este sentido, el alma humana se parece más a los dioses indestructibles del Timeo, indisolubles por decreto (Timeo, 41 A), que al alma naturalmente inmortal de Fedón. Véase JUSTINO, Diálogo con Trifón, VI, 1; algo queda de esa noción en san Agustín. E. GILSON, Introduction à Vétude de saint Augustin, p. 69; 170, nota 1, y 186. II: Es a veces difícil determinar si los antiguos Padres hablan de la inmortalidad del alma resucitada o de la inmortalidad del alma entre la muerte del cuerpo y su resurrección. Las expresiones de Justino son oscuras: «Así como el hombre no existe perpetuamente y el cuerpo no subsiste siempre unido al alma, sino que, cuando esta armonía debe ser destruida, el alma abandona el cuerpo y el hombre no existe más, así también, cuando el alma debe cesar de ser, el espíritu de vida se escapa de ella; el alma no existe más y vuelve

a su vez allá de donde había sido sacada». JUSTINO, op. cit., VI, 2. Si no existé más. ¿a dónde puede volver? ¿O acaso Justino quiere decir solo que no existe más como alma? Es difícil decidirlo. La oscuridad es la misma en TACIANO, Discurso a los griegos, cap. XIII. «El alma humana, en sí, no es inmortal, oh griegos, es mortal; pero esa misma alma es también capaz de no morir. Muere y se disuelve con el cuerpo si no conoce la verdad, pero debe resucitar más tarde, al fin del mundo, para recibir con su cuerpo, en castigo, la muerte en la inmortalidad; y, por otra parte, no muere, aunque fuese disuelta por un tiempo, cuando ha adquirido el conocimiento de Dios» (trad. A. Puech, París, Alean, 1903, p. 125). Aquí parece difícil no admitir que Taciano cree en una suerte de muerte del alma, seguida de resurrección para una vida eterna, o para condenación eterna. En cuanto a Ireneo, se representa las almas como sobreviviendo a su cuerpo, pero las imagina bajo el aspecto de fantasmas reconocibles, pues toman la forma de su cuerpo como agua que se ha congelado en un vaso (Adversus Haereses, II, 19, 16, y II, 34, 1). Esto nos lleva a Tertuliano, cuyo materialismo radical señala el extremo límite de las variaciones posibles de la filosofía cristiana, pero es una forma demasiado manifiestamente aberrante para insistir en ello: cf. TERTULIANO, De anima, VI.

[6] Es muy probable que lo que se ha llamado la doctrina “mortalista” del siglo XVII no fuese primitivamente sino un regreso a la posición de los primeros Padres, y no, como a veces parece creerse, una manifestación del espíritu libertino.

[7] A. E. Taylor, Plato, p. 190.

[8] San Agustín, De moribus ecclesiae, I, 27, 52: «Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore». Patr. lat., t. 32, col. 1332.

[9] «Quid est homo? Anima rationalis habens corpus. Anima rationalis habens corpus non facit duas personas, Sed unum hominem». San Agustín, In Joan. Evang. y XIX, 5, 15; Patr. lat., t. 35, col. 1553). La misma instancia en esta otra fórmula: «… homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui est anima constat et corpore». De civit. Dei, XIII, 24, 2; Patr. lat., t. 41, col. 399.

[10] «Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata». San Agustín, De quantitate animae, XIII, 22; Patr.

lat., t. 32, col. 1048. Esta definición será empleada a menudo en la Edad Media, sobre todo porque fue usada por el apócrifo agustiniano: De spiritu et anima, cap. I (Patr. lat., t. 40, qui. 781).

[11] Génesis I, 31. San Agustín sintió muy bien el peligro a que el platonismo exponía al pensamiento cristiano sobre ese punto, pues tenía al alcance de su mirada el ejemplo de Orígenes, cuya doctrina critica severamente: De civit. Dei, XI, 23, 1-2; Pair, lat., t. 41, col. 336-337.

[12] San Agustín, De moribus ecclesiae, I, 4, 6; Patr. lat., t. 32, col. 1313.

[13] Nemesio, obispo de Émeso (siglos IV-V), ve en la definición del alma como forma del cuerpo un peligro mortal para la substancialidad del alma y por consiguiente también para su inmortalidad. Véase Migne, Patr. gr., t. 40, col. 560 B, c. Respecto a las traducciones latinas medievales de su Premnon physicon, véase B. Geyer, Fried. Ueberwegs Grundriss der Gesch. d. Philos., t. II, 11.ª ed., Berlín, 1928, p. 118.

[14] ARISTÓTELES, De anima, I, 1; 413 a, 5-9.

[15] Op. cit., I, 2; 413 b, 24-27.

[16] De gener, anim., 736 b, 28.

[17] ARISTÓTELES, De anima, III, 5; 430 a, 10-25.

[18] P. MANDONNET, Siger de Brabant et Vaverroïsme latin aux XIII siècle (Les philosophes belges, t. VI), Lovaina, 1911. E. GILSON, La philosophie de saint Bonaventure, París, J. Vrin, 1924, p. 16.

[19] Los textos necesarios se hallarán reunidos en el estudio del P. M. D. ROLAND-GOSSELIN, Sur les relations de l’âme et du corps d’après Avicenne, en Mélanges Mandonnet, París, J. Vrin, 1930, t. II, pp. 47-54,

[20] «Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli». ALBERTO MAGNO, Summa theologica, II, tr. 12, qu. 69, membr. 2, art. 2.

[21] Véase el curioso texto de Avicena, Lib. VI, naturalium, pars V, cap. I, citado

en E. Gilson, Les sources gréco-arabes de Vaugustinisme avicennisant (Archives d3 histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. IV [1930], pp. 40-41).

[22] Sin embargo, hay que notar que se sabe mal lo que santo Tomás debe a los comentaristas griegos de Aristóteles. El progreso de la historia quizá llegue a establecer que alguno de ellos se le anticipó sobre ese punto. Se piensa naturalmente en Juan Filopono, aristotélico y cristiano que parece un predecesor muy indicado de santo Tomás.

[23] Esas Inteligencias separadas, formas puras y subsistentes como tales, tienen su equivalente en la doctrina tomista; los Ángeles, que son substancias separadas, porque son formas separadas. Ahora bien: esas formas son individuales. Es verdad que, en la doctrina tomista, cada ángel forma una especie aparte. En efecto, puesto que los ángeles no están compuestos de materia y de forma, y como la materia es el principio de individuación, es imposible que existan dos ángeles de una misma especie (Sum. theol., I, 50, 4, Resp.). Pero esto no quiere decir que el ángel tomista, forma pura, sea una especie que no contendría más que un individuo; es un individuo que constituye él solo una especie. Como se ha dicho muy justamente: «Un ángel no constituye una especie, en el sentido lógico de la palabra, sino un verdadero individuo, aunque único para cada especie». A. Forest, La structure métaphysique du concret, pp. 120. Sobre la doctrina de Ibn Gebirol (Avicebrón), véase el substancial capítulo IV de la misma obra, pp. 109-115; sobre la doctrina de san Buenaventura, op. cit., pp. 116-120, y É. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure, pp. 236-239.

[24] «Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ab hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias». San Agustín, De civitate Dei, cap. VII. Citado por santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 75, 2, Sed contra.

[25] «Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens». Santo TOMÁS DE AQUINO, ibid. Las últimas palabras significan: una substancia, en el sentido de ser subsistente aparte y no en el sentido de sujeto o soporte de otro ser.

[26] «Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam

humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum theol., I, 75, 2, Resp.

[27] Esto resuelve a un tiempo el famoso problema del “alma de las bestias”. Los animales tienen un alma, pero esa alma no es un intelecto y por consiguiente tampoco es una substancia; por eso la cuestión de su inmortalidad no se plantea.

[28] Santo Tomás mismo fue quien señaló esa conexión de ideas cuya importancia es fundamental. Véase Sum. theol., I, 75, 4, Resp.

[29] «Intellectivum ergo principium est forma hominis». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 86, 1, Sed contra. «Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma». Ibid., Resp.

[30] Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 75, 2, Resp. y ad l.

[31] La doctrina puede resumirse en fórmulas más técnicas y, en realidad, más claras. El ser es el acto mismo de existir. Al ponerse por ese acto, el ser se pone en sí y por sí. Puesto que es, por definición él mismo y no otro: Indivisum in se et divisum ab aliis; llamamos precisamente substanda al ser concebido en su mudad indivisa, y se llama subsistenda la propiedad que tiene de existir como substancia, es decir, para sí y sin dependencia substancial respecto de otro ser. Así el acto de ser causa la substancia y su subsistencia. Si lo consideramos, además, en cuanto hace que el ser sea tal ser en vez de tal otro, se le llama acto formal, y considerando aparte su formalidad, se dice que el acto es forma. Con eso agregamos a la propiedad que reconocemos al acto de causar la subsistencia la de determinar el género de la substancia a título de forma. Entre las formas, las hay cuya actualidad es suficiente para permitirles subsistir solas: son las formas puras o separadas. Otras hay que no pueden existir sino en una materia a la cual comunican su actualidad: son formas substanciales. Entre esas formas substanciales, algunas son principios subsistentes de operaciones que les son propias: son las almas razonables; otras están vinculadas a la materia en su ser y en sus operaciones: son las formas materiales. Por consiguiente, el hombre es una substancia concreta, es decir, en quien se encuentran partes que es legítimo considerar aparte; pero su ser es uno, primero porque sus partes substanciales, el alma y el cuerpo, no pueden subsistir aparte; y en segundo lugar, porque la substancia hombre subsiste por la subsistencia de una sola de ellas: el alma. Bien se ve la diferencia del papel desempeñado por las dos partes, en que el alma, una

vez que ha sacado del cuerpo la ayuda necesaria, puede en rigor subsistir sin él, como lo haría después de la muerte del hombre, mientras que en ningún caso el cuerpo puede subsistir sin el alma, a la cual debe toda su actualidad, como lo prueba la disolución del cadáver.

[32] Véase el texto perfectamente claro en el que se expresa el pensamiento tomista sobre ese punto: «Esse autem convenit per se formae, quae est actus. Unde materia, secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 75, 6, Resp. Os ruego conservéis presentes en la memoria las expresiones que hemos subrayado, pues son la clave del problema de la individuación, cuyo sentido será discutido en la próxima lección.

[33] Santo Tomás reconoce que el problema del modo de conocimiento del alma después de la muerte es más difícil de resolver en su doctrina que en el platonismo. Sin embargo, debe observarse que no hay ninguna dificultad en cuanto a su subsistencia, pues que esta subsistencia pertenece al alma en propiedad, y no se la debe al cuerpo. Además, santo Tomás admite que esa subsistencia del alma sin su cuerpo, aun cuando posible, constituye para ella una manera de ser que no le es natural («praeter rationem suae naturae»). Separada del cuerpo, en efecto, ya no dispone más que de sus conocimientos adquiridos, o de los que puede recibir directamente de Dios. El alma separada se encuentra, pues, provisionalmente, en un estado de espera que no tendrá término sino cuando la resurrección del cuerpo la restablezca en el pleno ejercicio de sus funciones de forma. Cf. santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 89, 1, Resp. Cont. Gent., II, cap. LXXXI. Quaest. disp. de anima, art. 15.

[34] «Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori ut sic operetur secundum naturam suam». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 89, 1, Resp.

X.

EL PERSONALISMO CRISTIANO

NO HAY NOCIONES MÁS FAMILIARES para los espíritus modernos que las de individualidad y personalidad. Hasta podemos preguntarnos si la necesidad de reaccionar contra los daños de la producción en serie no nos llevaría algunas veces a exagerar su valor. El hecho es que en un tiempo en que lo colectivo toma un valor propiamente religioso, como si fuera suficiente eliminar lo individual para obtener lo divino, lo individual y lo personal reivindican a su vez un valor de sagrado, y aun se ofrecen como los únicos fundamentos posibles de toda religión[1]. Diríase que los hombres son incapaces de plantear una antinomia sin adorar los términos de esta.

No es absolutamente necesario que así sea. Quizá pudiera soñarse en una filosofía que comprobase lo colectivo donde está, sin creerse obligada a sacrificarle los individuos, ni sacrificarlo a los individuos. Aun entonces, el acento pudiera recaer en uno de los dos términos y los juicios de valor emitidos por el filósofo podrían ser diferentes; pero quedaría abierto un terreno de entendimiento, las conversaciones serían posibles y podría realizarse un progreso filosófico verdadero. Es lo que sucedió entre la especulación griega y la especulación medieval: por no haber negado nunca la realidad de lo individual, los griegos hicieron posible el reconocimiento del valor eminente de la persona por el cristianismo. No solo no lo impidieron, o simplemente retardaron, sino que en él trabajaron eficazmente. No se puede negar, sin desconocer los más evidentes hechos históricos, que los cínicos, los estoicos y, como V. Brochard sabía recordarlo elocuentemente, los mismos epicúreos supieron llevar el desarrollo de la vida interior hasta un punto de perfección muy elevado. Los nombres de Epicteto y de Séneca nos relevarán de todo comentario, y es de sobra sabido que la Edad Media no dejará de considerarlos como precursores del cristianismo, y aun a veces como santos. No se puede, pues, dudar que en eso también el sentimiento agudo de la verdad filosófica precediera de lejos al reconocimiento abierto y a la justificación técnica de esta verdad; la cuestión es solo saber si el cristianismo no ha apresurado la madurez de esa verdad y, dándole plena conciencia de su necesidad absoluta, no lo ha invitado al esfuerzo especulativo que le quedaba por hacer para justificarse. Y sobre ese punto

preciso quedaba mucho por hacer. Ni los epicúreos ni los estoicos fueron más allá del plano moral para elevarse a una metafísica de la persona, cosa que nada les hubiera impedido tentar. Ni Platón ni Aristóteles, que debían los principios metafísicos a esa justificación, tenían una idea bastante elevada del valor de lo individual como tal para pensar en semejante justificación.

En una doctrina como la de Platón, lo que importa no es ese Sócrates al que tanto celebró, sino el hombre. Sócrates solo tiene importancia porque es una participación excepcionalmente feliz, accidental sin embargo, al ser de una idea. La idea de Hombre es eterna, inmutable, necesaria; como todos los demás individuos, Sócrates no es sino un ser temporal y accidental; participa de la irrealidad de su materia en la que la permanencia de la idea se refleja, y su ser momentáneo transcurre con el flujo del devenir. Sin duda ciertos individuos son mejores que otros, pero no es en virtud de algún carácter único e inseparable de su propia personalidad, sino solamente porque participan más o menos completamente de una realidad común, ese tipo ideal de humanidad que, uno y el mismo para todos los hombres, es solo verdaderamente real.

En el sistema de Aristóteles, la irrealidad y el carácter accidental del ser físico individual, cuando se lo compara a la necesidad de los actos puros, son igualmente evidentes. El mundo de Aristóteles es sin duda muy diferente del de Platón, puesto que las Ideas, lejos de constituir la realidad tipo, ven que se les rechaza toda subsistencia propia. Estamos lejos, pues, de que lo universal no sea nada en la filosofía de Aristóteles, pero no llega a gozar del privilegio de la subsistencia[2]; los seres particulares son los únicos de quienes se puede decir que existen propiamente. Así, pues, es justo decir que la filosofía de Aristóteles acentúa mucho más fuertemente la realidad de los individuos que la filosofía de Platón. Sin embargo, en una y otra filosofía, lo que importa es lo universal. Aun cuando las únicas substancias reales que Aristóteles reconoce sean los hombres, es decir, la forma específica de la humanidad individualizada por la materia, este no considera la multiplicidad de los individuos sino como el substituto de la unidad de la especie. A falta de una Humanidad que no puede existir aparte, la naturaleza se conforma con la moneda de vellón que son los hombres. Cada uno de nosotros nace, vive un tiempo breve y desaparece para siempre sin dejar rastros; pero qué importa, puesto que nacen nuevos hombres que vivirán, morirán y a su vez serán reemplazados por otros. Los individuos pasan, pero la especie queda; tanto que en resumidas cuentas el individuo que subsiste y pasa no está ahí sino para asegurar la permanencia de lo que no subsiste, pero no pasa [3].

En qué medida debía chocar con el sentimiento cristiano del valor permanente de las personas humanas esa fragilidad y esa depreciación de lo individual, puede verse fácilmente dirigiéndose a los más antiguos testigos de la tradición. Hay donde elegir, y por eso invocaré de preferencia a uno de los más injustamente olvidados, Atenágoras, cuyo tratado De la resurrección de los muertos es la primera tentativa conocida para justificar racionalmente la gran esperanza cristiana. Luego de mostrar que la resurrección de los cuerpos humanos destruidos por la muerte no es ni una obra imposible para Dios, ni una obra indigna de él, el apologista emprende la tarea de probar que hay razones positivas para admitir que el hecho se producirá.

La primera es extraída de la causa final para la cual el hombre ha sido creado. Dios no nos ha hecho sino para que participemos de una vida de sabiduría, que consiste en la contemplación de su perfección y en la de la belleza de sus obras. Puesto que esta contemplación no puede ser perfecta aquí abajo, la causa del nacimiento del hombre es para nosotros una garantía de su perpetuidad, y su perpetuidad es a su vez garantía de su resurrección, sin la cual no puede subsistir. Ese es el principio fundamental sobre el cual descansa toda la doctrina, y que más tarde veremos engendrar una consecuencia epistemológica importante: el primado de la contemplación. Por el momento contentémonos con analizar sus implicaciones en lo que se refiere a la naturaleza del hombre.

Si Dios hubiese creado almas, el fin de estas sería el que acaba de ser definido; pero ha creado hombres, de modo que, en realidad, no hay propiamente hablando fin del alma, sino un fin del hombre. Para que el fin del hombre sea idéntico al de su alma es menester, pues, que el cuerpo humano sea llamado a participar en él: «Si el pensamiento y la razón han sido dados a los hombres para que puedan conocer las cosas que la razón aprehende, y no solo su substancia, sino también la bondad, la sabiduría y la justicia de Aquel que se la ha dado, es menester necesariamente que, permaneciendo iguales las causas por las cuales el conocimiento racional les ha sido concedido, subsista el poder de juzgar que les es inseparable. Ahora bien: no podrá subsistir si la naturaleza que la ha recibido y en la cual reside no subsiste. Pero lo que ha recibido el pensamiento y la razón es el hombre, y no el alma por sí misma. Luego es menester necesariamente que el hombre, compuesto del alma y del cuerpo, subsista siempre; y no puede subsistir si no resucita»[4].

Cuando pesamos las expresiones de Atenágoras, la profundidad de la influencia ejercida por la Buena Nueva sobre el pensamiento medieval aparece de lleno.

Creado por Dios como una individualidad distinta, conservado por un acto de creación continuada en el ser que de él ha recibido, el hombre es en lo sucesivo el personaje de un drama que es el de su propio destino. Así como no dependía de nosotros que existiéramos, tampoco depende de nosotros dejar de existir. El decreto divino nos ha condenado al ser; hechos por la creación, rehechos por la redención —¡y a qué precio!— solo nos queda por elegir entre una miseria o una bienaventuranza igualmente eternas. Nada hay más resistente que una individualidad de ese género, prevista, querida, elegida por Dios, indestructible como el decreto divino que la hizo nacer; pero tampoco hay nada que sea más ajeno tanto a la filosofía de Platón como a la de Aristóteles. También en eso, a partir del momento en que apuntaba a una plena justificación racional de su esperanza, el pensamiento cristiano se veía obligado a la originalidad.

Dos vías diferentes se abrían a los pensadores de la Edad Media para asegurar la subsistencia del individuo. Abandonando de propósito el orden cronológico, consideraré primeramente la que puede parecer más fácil, y para mostrar una vez más cómo la filosofía cristiana prolonga la filosofía griega excediéndola, tomaré a uno de los mejores intérpretes modernos de Aristóteles ciertas consideraciones que enseñarán que el problema de la individualidad era ya un problema de filosofía pura varios siglos antes de ser un problema cristiano.

Según los principios de Aristóteles, un individuo es un ser concreto, hecho de forma análoga en todos los individuos de la misma especie, y de una materia que lo individualiza. Si se considera, por ejemplo, el caso de los hombres, ninguno de ellos puede ser considerado como diferente de los demás en cuanto hombre; todos lo son en el mismo grado y de la misma manera. En una palabra: precisamente porque es específica, la forma es de la misma naturaleza en todos los individuos de una misma especie. Pero no ocurre lo mismo con la materia que los individualiza. Una misma cantidad de materia no existe más que una vez en sí misma, no puede repetirse, pues es esencial de las partes de la extensión de existir las unas fuera de las otras, de tener partes extra partes, de modo que toda forma que se une a una materia se vuelve distinta de toda forma unida a otra porción de materia, en razón de la división misma de la materia a la cual se une.

Aquí empiezan las dificultades, como con razón se ha hecho observar. No puede tratarse de considerar la materia primera como principio de la individuación, pues la materia que solo es materia es pura potencialidad, indeterminación absoluta, de modo que la misma forma específica, al unirse a lo que de por sí es completamente indeterminado, seguiría siendo tan indistinta después de su unión

con esa materia como antes. Nos replegaremos, pues, a otra posición, y para evitar la dificultad diremos que la forma se individualiza al unirse a una materia ya calificada, por ejemplo, a tal materia determinada por la extensión. Muy bien; salvo que en ese caso la materia no llega a ser principio de individuación sino porque una forma la ha hecho individuante. En otros términos: si toda diferencia es en último análisis una diferencia formal, no se ve bien cómo la materia podría desempeñar el papel de principio de individuación. Agreguemos a esto que la dificultad se hace tanto más grave cuanto que el aristotélisme de que estamos tratando se muestra más rigurosamente consecuente. Si se admite la unidad de la forma en el compuesto hay que admitir que la materia recibe de la forma misma esa cantidad y esa impenetrabilidad de las cuales se supone que la individualizan. En semejante caso, y cada cual sabe que ese será el caso del tomismo, ¿no nos veríamos constreñidos a decir que es la forma la que se individualiza gracias a la cantidad con que reviste a la materia? Rodeo costoso e inútil, al parecer, que se pudiera evitar sin dificultad confesando francamente que es en la forma misma donde hay que colocar el principio de individuación.

Sin embargo, hay para eso serias dificultades en la doctrina de Aristóteles[5], y ante todo en el propio espíritu de la doctrina. Su descripción de una humanidad cuyos individuos solo se distinguen entre ellos por diferencias accidentales concordaba plenamente con su convicción inquebrantable de que los individuos no están ahí sino en vista de la especie, y que, en resumidas cuentas, los individuos, en cuanto tales, no cuentan. Pero hay más; no se puede conseguir hacer que cuenten, en cuanto individuos, sin arruinar la unidad de la especie misma. Si se introduce una diferencia individual en la forma de cada individuo, haremos de él una especie irreductible a toda otra. Sócrates será tan diferente de Calías como Sócrates y Calías lo son actualmente de un animal o de un árbol. En una palabra: para salvar mejor la originalidad del individuo se habrá destruido la unidad de la especie, sin darse cuenta de que la primera condición para tener hombres es tener una humanidad.

En un pensador cristiano es tal el deseo de asegurar la subsistencia y la originalidad del individuo, que Duns Escoto no vaciló en correr ese riesgo. Según él, cada forma humana, en cuanto forma precisamente, está marcada con un carácter individual que la distingue de todas las demás. En un texto aislado de Aristóteles, él mismo parece haber dicho algo por el estilo. «Las causas y los elementos de los diferentes individuos —escribía— son diferentes: vuestra materia, forma, y causa motriz, y las mías»[6]. Parece claro que al expresarse así Aristóteles no cambiaba nada a los principios de su doctrina, pues si mi forma es

diferente de la vuestra, es probablemente porque la individualiza una materia diferente de la vuestra. Sin embargo, eso bastó para que Duns Escoto se animara a seguir su propia vía y a buscar en la forma, como forma, el principio último de la individuación[7].

Si la forma de un hombre —dice Duns Escoto— no es individual por sí misma, como la materia en cuanto tal no posee ninguno de los caracteres de la individualidad, no habrá individuos humanos. Y los hay. Luego es menester necesariamente que la forma misma del individuo sea el principio de su individuación. Naturalmente, no se trata de multiplicar inútilmente el número de las formas de un individuo dado, pues no sería posible hacerlo sin arruinar su unidad[8]; pero no es necesario agregar una forma a cada forma para individuarla. Nadie pone en duda que, desde cierto punto de vista, Dios no sea un individuo, y sin embargo no se puede atribuir su individualidad ni a materia, ni a una forma suplementaria que viniera a individuarlo. Los ángeles son individuos, y sin embargo son inmateriales y simples en su forma. ¿Por qué no sería lo mismo en lo que se refiere al hombre? Basta con admitir que, tomada en sí misma y en su realidad fundamental, el alma es individual y causa de individualidad. De por sí, y por lo que la define en propiedad, no es solamente un alma, sino esta alma, y su individualidad esencial es lo que hace individual, con la materia de su cuerpo, al hombre enteramente[9].

La solución escotista del problema no dejaba de presentar evidentes utilidades. Solución económica, en el sentido de que era fácilmente comprensible y transformaba al hombre griego en hombre cristiano con el mínimo estricto de hipótesis suplementarias. Sin embargo, por mucha que fuera la habilidad de un filósofo medieval para encontrar confirmaciones de sus ideas en los textos de Aristóteles, era difícil que hallara mucha para apoyar en su autoridad una doctrina como esa. Además, sensible a la dificultad de mantener en su doctrina la unidad de la especie humana, para conciliar la de la especie con la del individuo, Duns Escoto tenía que modificar la propia noción de unidad[10].

En ese sentido, el escotismo tropieza con tantas complicaciones como las que evita, y quizá fuera el presentimiento de esas dificultades lo que alejó a santo Tomás de esa vía, por muy tentadora que pareciera al principio.

A simple vista, nada distingue la respuesta tomista de la respuesta aristotélica al problema planteado. Sus principios son los mismos y sus conclusiones se formulan en términos idénticos. La distinción formal es la que hace que una

especie se distinga de otra especie; la distinción material es la que hace que un individuo se distinga de otro individuo. Ahora bien: puesto que la materia es inferior a la forma como la potencia lo es al acto, es menester necesariamente que la distinción material esté ahí en vista de la distinción formal, lo que equivale a decir que los individuos están ahí en vista de la especie. Cuando la especie puede realizarse en un solo individuo, como en el caso de las Inteligencias puras, no hay necesidad de dividirla en una pluralidad de individuos numéricamente distintos. Por eso en el sistema tomista todo ángel es por sí solo una especie completa. Donde la forma específica no puede subsistir por sí misma en su plenitud, como ocurre en el hombre, esta dura y se perpetúa por la generación y la corrupción de una serie de individuos numéricamente distintos y que la materia individualiza[11]. Parece imposible soñar más completo acuerdo entre dos filosofías, aunque quizá fuera mejor decir que no hacen más que una y que no hay sino una distinción numérica entre la de Aristóteles y la de santo Tomás de Aquino. Además, por poco que recordemos el carácter original de la antropología tomista, es difícil creer que la substancialidad del alma, tan fuertemente acentuada en esa doctrina, no tenga ninguna repercusión sobre el problema de la individualidad. ¿Qué es, pues, un individuo, según santo Tomás de Aquino?

Un individuo es un ser dividido de todos los demás seres y no divisible en otros seres. En eso es, pues, muy diferente a una especie, pues si es verdad que la especie es formalmente distinta de toda otra especie, puede ser dividida en una pluralidad de individuos distintos sin perder su naturaleza. La humanidad está en cada hombre, y porque hay hombres existe la especie humana. Un hombre, por lo contrario, es distinto de todo otro hombre y no se lo puede dividir en varios sin destruirlo; por eso lo llamamos “individuo”.

Cuando cotejamos esta definición con nuestro análisis metafísico del ser humano vemos que a pesar de una aparente contradicción se confirman mutuamente. Pues es a un tiempo verdad decir que el hombre no es una substancia simple y que sin embargo es indivisible. No es el alma la que es el hombre, ni el cuerpo, sino el compuesto de los dos. Ahora bien: ese compuesto, por el hecho mismo de que la materia que es una parte substancial es incomunicable a título de extensión, es por definición un ejemplar único en sí, luego original e irreductible a cualquier otro. Lo que puede estorbarnos en semejante concepción de lo individual es la idea de que lo que hace que cada uno de nosotros sea él mismo, lo que da a nuestra personalidad ese carácter propio que nos complacemos en reconocerle y que juzgamos tan precioso, no se debe al elemento espiritual de

nuestra naturaleza, sino al hecho accidental de que la porción de materia con que nuestro cuerpo está hecho no es la misma que aquella con que está hecho el cuerpo de nuestro vecino. Esto no parece humano ni cristiano. Nada más justo, pero tampoco se trata de eso. La reflexión filosófica de los pensadores medievales llevó el análisis de los problemas mucho más lejos de cuanto lo hacemos hoy por lo general. Lo que la doctrina tomista de la individuación tiene por objeto explicar es la individuación misma, y nada más. Del hecho de que no habría individuos si no hubiese cuerpos humanos, no resulta de ningún modo que sea el cuerpo el que confiere al individuo su dignidad, ni siquiera que defina su originalidad. Recordemos que no hay substancia concreta sin materia, sino que la substancialidad del compuesto humano es la misma que la forma comunica a su materia, y la cuestión aparecerá en seguida bajo una luz completamente nueva.

A partir de este punto es evidente, en efecto, que aun guardando los datos aristotélicos del problema no estaremos obligados a resolverlo exactamente como Aristóteles. De hecho, ¿cuál es el principio? Que la forma del hombre no puede subsistir como un sujeto individual; pero la calidad de substancia pertenece sin embargo al sujeto individual en virtud de su forma, pues ella es la que da a la materia su ser actual y así permite subsistir al individuo[12]. De ahí resulta que el ser de la materia y el ser del compuesto no son sino el mismo ser de su forma, pero también, a la inversa, que el ser de la forma es enteramente el ser del compuesto. Nada más natural, puesto que ella es la que lo da, y por eso decía en la última lección que es absurdo imaginar que la destrucción del cuerpo pueda acarrear la del alma, pues esta es la que da el ser al cuerpo y no el cuerpo al alma[13]. Hay que mantener, pues, estrictamente el principio de la no-individualidad del alma en cuanto tal, pues dos formas de ese género que fueran numéricamente distintas en cuanto formas es un absurdo; ni siquiera lo son en cuanto unibles a cuerpos diferentes, pues la dificultad metafísica sería la misma. Pero al mismo tiempo hay que ver toda la verdad contenida en el principio de Aristóteles, que él mismo no supo traducir, porque no experimentaba la inquietud cristiana de fundar sobre el espíritu la unidad del individuo.

Esta verdad solo aparece con toda claridad si se distingue, a la luz de los análisis precedentes, la noción de individualidad de la de individuación. El principio de individuación es la materia; así, pues, ella es la que causa la individualidad; pero la individualidad del individuo no consiste en su materia; por lo contrario, no es individual, es decir, indiviso en sí y dividido del resto, sino porque es una substancia concreta tomada como un todo. En este sentido, la materia

individuante solo es tal en virtud de su integración al ser de la substancia total, y como el ser de la substancia es el de su forma, es menester necesariamente que la individualidad sea una propiedad de la forma tanto como de la materia. Aún le pertenece mucho más que a la materia, puesto que, como la materia, la forma participa de la individualidad de la substancia, y porque, además, en esta substancia, es ella y no la materia la fuente de la substancialidad. Para expresar de otro modo la misma idea, pudiera decirse que la materia es la que individualiza la forma, pero una vez individualizada, la individual es la forma. En una palabra: el alma es una forma individual, aunque no lo sea en cuanto forma[14], y la subsistencia de esta forma individual, al conferir a la materia su propia existencia, es la que permite subsistir al individuo[15]. Por lo demás, en qué consiste esa individualidad del alma es lo que no se puede comprender plenamente sino elevándose del plano de la individualidad al de la personalidad.

Toda persona humana es en primer lugar un individuo[16], pero es mucho más que un individuo, pues no se habla de una persona, como de un personaje, sino en los casos en que la substancia individual que se considera posee en propiedad cierta dignidad[17]. Los animales son individuos, pero no son personas. Hay que ir más allá: un ser cualquiera es una persona en razón de su dignidad más eminente[18], y una señal de ello la tenemos en el hecho de que cuando se quiere honrar a alguien lo saludamos siempre con el título de su más alta dignidad, dejando los demás como si no contasen. Ahora bien: si buscamos cuál es la más alta dignidad del hombre, encontramos que esta es la razón, de modo que debe definirse a la persona humana como «la substancia individual de un ser racional»[19]. La definición es de Boecio; son pocos los filósofos de la Edad Media que no la encontraron satisfactoria, porque convenía a la realidad que se trataba de definir, y a ella sola; pero importa precisar el sentido y considerar las consecuencias[20].

La distinción entre lo universal y lo particular es común a todos los géneros de seres. En cierto sentido hasta se aplicaría tanto a los accidentes como a las substancias; sin embargo, como los accidentes solo son particulares porque pertenecen a una substancia particular, debe decirse que son las substancias los verdaderos seres particulares, en el sentido pleno del vocablo[21]. Tomadas en su subsistencia concreta, las substancias son, pues, individuos; pero hay individuos que se distinguen de los demás por una propiedad notable: la de ser fuentes autónomas de acciones espontáneas. Los cuerpos naturales inorgánicos sufren pasivamente las leyes de la naturaleza, cuyas energías los atraviesan y los mueven sin que tengan que cooperar ni reaccionar. Las plantas y los animales ya

están colocados en un plano más elevado, sobre todo estos últimos, porque reaccionan a las excitaciones exteriores, pero la naturaleza de sus reacciones está determinada por la de las acciones que soportan, de modo que también de ellos puede decirse que son accionados antes que accionantes. El caso del hombre es muy diferente. Dotado de razón, capaz de aprehender una multiplicidad de objetos diferentes, se le ofrecen posibilidades de elección que no están al alcance de los demás seres; como lo veremos con mayor amplitud más tarde, su racionalidad es el principio mismo de su libertad. El hombre se distingue, pues, de los individuos de toda otra especie por el hecho de que es dueño de sus actos; este acciona, a diferencia de aquellos a quienes accionan las fuerzas naturales. Para designar la individualidad propia de un ser libre, se dice que es una persona. Así la esencia de la personalidad se confunde con la de la libertad; por otra parte, como la libertad depende de la racionalidad, y como es su racionalidad la que funda la subsistencia del alma y la del hombre, hay que decir que en nosotros se confunden el principio de la individualidad y el principio de la personalidad. La actualidad del alma razonable, comunicándose al cuerpo, determina la existencia de un individuo que es una persona, de modo que el alma individual posee la personalidad como por definición.

Con semejante noción nos vemos llevados mucho más allá del pensamiento griego, ya se trate del de Platón o del de Aristóteles. Pues si el alma humana es substancia y principio de substancialidad, se debe a que es un intelecto, es decir, un ser inmaterial por definición, y por consiguiente incorruptible. Desde ese momento santo Tomás puede tomar por su cuenta, y lo hizo sin cansarse, el famoso principio aristotélico que quiere que el individuo no esté ahí sino en vista de la especie; solo que, por un trastrueque inevitable para lo sucesivo, las consecuencias que en el sistema de Aristóteles recaían en beneficio de la especie, en el sistema del filósofo cristiano recaen en beneficio del individuo. Aquello hacia lo cual tiende la intención de la naturaleza es mucho menos la especie que lo incorruptible. Si a veces apunta al bien de la especie antes que al de los individuos, eso solo ocurre en los casos en que, siendo corruptibles los individuos, solo la especie permanece; pero cuando se trata de substancias incorruptibles, no es solo la especie la que permanece, sino también los individuos. Por eso, en dicho caso, los individuos caen en la intención principal de la naturaleza: etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Ahora bien: la parte incorruptible del hombre es el alma, y por consiguiente se debe decir que la multiplicación de los individuos humanos es una intención primera de la naturaleza, o más bien del Autor de la naturaleza, que es el único creador de las almas humanas: Dios[22].

Así, para en adelante fundada sobre la substancialidad del intelecto y la inmortalidad que esta acarrea, el ser individual del cristiano adquiere la dignidad de un ser permanente, indestructible, distinto de todo otro en su permanencia misma, y fuente original de una actividad racional cuyo ejercicio decidirá el destino futuro de ese ser responsable. No hay que ocultarse que aquí estamos en la fuente de toda la vida del espíritu en su doble ejercicio teórico y práctico, puesto que es en cuanto racional, luego en cuanto persona, como el individuo puede discernir lo verdadero de lo falso, es decir, tener una ciencia, y discernir el bien del mal, esto es, tener una moral[23]. Toda la vida interior del hombre cristiano se resume en la constitución progresiva, en el retoque incesante y en el perfeccionamiento incansable de esa personalidad que solo alcanzará su plenitud en la vida futura. Porque es muy cierto decir que la persona se coloca en la existencia por el solo hecho de que un intelecto, principio de determinaciones libres, se halla unido a una materia para constituir una substancia racional. El propio Kant, con todo el personalismo ínsito en su doctrina, no será sino el heredero de la tradición cristiana cuando vea en la persona la identidad de una substancia pensante, siempre la misma en todos los actos que esta ejerce[24], cuya unidad misma predestina a la inmortalidad[25]. Pero hay que agregar que, asentada en sus principios, esta persona está todavía lejos de su completa perfección. A simple vista, la filosofía medieval hizo pocos esfuerzos para vincular a la noción de persona el desarrollo completo de la vida interna, y es lo que muestra que sus principios tienen todavía una fecundidad inagotable. Santo Tomás exalta la personalidad más allá de toda otra realidad observable en la naturaleza; para él nada es superior en dignidad a la esencia de esos seres a quienes define como individuos razonables: singularia rationalis naturae. ¿Cómo había de ser de otro modo, puesto que con todos los teólogos de lengua latina santo Tomás extiende esa noción a Dios mismo elaborando su doctrina de las personas divinas? De hecho, casi todo lo que sabemos de la filosofía de la persona se halla en los pensadores de la Edad Media, en las cuestiones que estos consagran a la teología de la Trinidad. En el De duabus naturis de Boecio, es decir, en un tratado sobre las dos naturalezas de Cristo, es donde se encuentra la definición de la persona en que se inspirará toda la Edad Media y que tanto pesará sobre el desarrollo de la moral moderna[26]. Y para saber si tienen el derecho de aplicarla a Dios, san Buenaventura y santo Tomás escudriñan y profundizan el sentido de la definición de Boecio. Por último, volviendo una vez más al principio, ¿cómo no había de ser la personalidad la marca propia del ser en su punto más alto de perfección, en una filosofía como la filosofía cristiana, en la cual todo está suspenso del acto creador de un Dios personal? Pues todo ha sido hecho por el Verbo, y el Verbo está con Dios, y el Verbo es Dios, es decir,

ese ser que se coloca como personal por el solo hecho de que se pone como el Ser: «Ecce personalis distinctio: Exodi tertio, ego sum, qui sum»[27]. Así, pues, a la metafísica del Éxodo se vincula el personalismo cristiano como todo lo demás; somos personas porque somos las obras de una Persona; participamos en la personalidad divina, como participamos en su perfección, siendo bienes; en su omnipotencia creadora, siendo causas; en su providencia, siendo nosotros mismos previsiones, y, en una palabra, como participamos en su Ser, siendo seres nosotros mismos. Ser una persona es participar en una de las más altas dignidades del ser divino. Luego, al parecer, se acabó. Ni una palabra en toda la moral sobre esa noción de la que ellos mismos nos dicen que expresa la suprema dignidad del hombre y por consiguiente de toda la naturaleza. ¿Cómo explicar que en el preciso momento de un descubrimiento de esa importancia, el pensamiento cristiano parece detenerse y renuncia a explotar su éxito?

Esto es solo aparente. Es verdad que la noción de persona parece no desempeñar ningún papel en la moral medieval, pero solo se la puede creer ausente si se olvida la definición que de ella han dado los pensadores cristianos: un individuo de naturaleza racional. Si, como más adelante tendremos que demostrarlo, la moral cristiana exige del hombre que viva una vida perfectamente racional, ni una sola palabra de lo que esta dice de la moral deja de referirse directamente a la historia de la personalidad. Es la persona, en cuanto razón práctica, la que con su actividad teje la trama de la vida humana; ella es la que, desnuda en su esencia, se enriquece sin cesar con ciencias nuevas, costumbres morales que son virtudes, costumbres prácticas que son artes, y, en cierto modo construyéndose ella misma, engendra esas obras maestras humanas que son el sabio, el héroe, el artista o el santo. Obras maestras duraderas, imperecederas como las personas que ellas constituyen, esculpidas en la propia substancia de un alma inmortal destinada a encontrar su cuerpo en la inmortalidad. De todas las cosas admirables de la naturaleza, dice el poeta griego, no conozco ninguna tan admirable como el hombre. A partir del cristianismo ya no es solo el hombre; hay que decir la persona humana: persona significat id quod est perfectissimum in tota natura[28]. Para seguir el desarrollo de ese ser eminente, en lo sucesivo es conveniente estudiar las condiciones de su actividad teórica y práctica, la adquisición de sus conocimientos y el ejercicio de su moralidad.

En el momento de concluir esta primera serie de lecciones siento más vivamente que nunca cuán inadecuadas son a la grandeza del sujeto, y cuán, para decirlo en una palabra, esquemáticas. Sin embargo, a ese esquematismo, que soy el primero en acusar, creo poder apelar para excusarme. Lo que he querido hacer, en la

medida de mis fuerzas, es poner en evidencia un pequeño número de nociones filosóficas cuyo origen, en el estado actual de nuestros conocimientos, parece religioso y más particularmente judeo-cristiano. Si lo esencial de la tesis que sostengo es verdadero, puede diferirse provisionalmente el estudio de lo tomado por la filosofía cristiana a la filosofía griega, con la certeza de que cualquier elemento de origen helénico u otro acogido en la síntesis cristiana solo ha entrado sufriendo una asimilación y por consiguiente una transformación.

Plantear el problema en esos términos es mostrar inmediatamente que no pretendemos hacer de la filosofía cristiana una suerte de creación ex nihilo, sin vínculos profundos con el pasado. Sería cosa de nunca acabar enumerar y clasificar sus fuentes griegas, es decir, precisamente todo lo que el cristianismo debió tomar antes de asimilarla. Aún más: legítimamente podemos preguntarnos ¿habría habido alguna vez una filosofía cristiana si la filosofía griega no hubiese existido? Nada nos impide imaginar un cristianismo reducido al contenido de la Biblia y de los Evangelios, tan poco especulativo como lo había sido el judaísmo, y cuya esencia religiosa sería estrictamente idéntica a la que ha conservado en nuestros días. La filosofía, aun cristiana, no fue nunca, no es y jamás será un elemento necesario de una doctrina de salvación. Muy lejos, pues, de negar que el pensamiento cristiano deba mucho al pensamiento griego, es justo decir que en él continúa la filosofía griega, es decir, la filosofía pura y simple. La única cuestión era saber si esa filosofía no ha cambiado de aspecto, si su desarrollo no ha recibido un impulso nuevo, por el hecho de que continuaba en régimen cristiano. Precisamente a esa pregunta parece dar una respuesta la filosofía cristiana, y queda entendido que si a la Escritura debemos el tener una filosofía que sea cristiana, a la tradición griega debe el cristianismo el tener una filosofía. Sin la revelación bíblica no hay metafísica del Ser puro, pero, también, sin la filosofía griega no hay metafísica salida de esa revelación.

Si esto es así, decir que el espíritu de la filosofía medieval, en lo que tiene de constructivo y de creador, no es más que el espíritu mismo de la filosofía cristiana, es simultáneamente afirmar que la Edad Media fue una época de progreso filosófico y que ese progreso descansaba sobre la continuidad de una tradición. Acentuar, como en todo he intentado hacerlo, sus elementos cristianos y la originalidad que les debe, es tratar de señalar lo que la distingue; no es en modo alguno olvidarla, sino más bien presuponer de manera constante todos los elementos que ella conserva y los caracteres que hacen de ella una verdadera filosofía. En una palabra: así como la filosofía cristiana no es el todo de la filosofía medieval, tampoco la influencia escripturaria es el todo de la filosofía

cristiana; ni siquiera agota su esencia, pero señala su diferencia específica y revela su espíritu. En este sentido, la discusión histórica de la noción de filosofía cristiana es indispensable para la interpretación de la filosofía medieval y para una sana apreciación histórica de toda la Edad Media. Por lo demás, en este punto central de nuestra investigación toda conclusión solo podría ser provisional. ¿Ha sabido la Edad Media completar la metafísica y la antropología con una no-ética y con una moral cristianas? He ahí el problema que habremos de discutir antes de llegar a conclusiones, y cuyo examen será el objeto de la segunda serie de estas lecciones.

[1] Ch. RENOUVIER, Le personalisme, París, F. Alean, 1903 (sobre la relación del personalismo a la noción de creación, p. 16). Les derniers entretiens, París, J. Vrin, 1930 (sobre el personalismo como “religión laica”, p. 105).

[2] W. D. Ross, Aristotle, p. 169.

[3] Desde luego, por eso lo individual como tal no puede ser objeto de ciencia. Es sabido que para Aristóteles no hay ciencia sino de lo universal. Esta fórmula célebre debe ser entendida en su más fuerte sentido: en sí, solo lo universal es objeto de ciencia. Hasta cuando los filósofos cristianos repitan la fórmula le darán un sentido muy diferente. Cuando santo Tomás dice con Aristóteles que no hay ciencia de lo particular, no quiere decir, como lo entiende Aristóteles, que en sí lo particular no es objeto de ciencia, sino que no lo es para nosotros. En sí, una ciencia de lo particular es perfectamente posible, puesto que Dios la posee. Véase J. CHEVALIER, Trois conférences d’Oxford, París, ediciones Spes, 1928, pp. 22-27, donde ese punto está muy desarrollado.

[4] Atenágoras, De resurrectione mortuorum, cap. XV.

[5] «Si dos porciones de came y de hueso a las cuales se une la forma son cualitativamente idénticas, no son más capaces de producir dos hombres distinguibles, que si fueran dos porciones de materia prima. Deben empezar distinguiéndose por su carácter, es decir, por su forma. Aunque concuerden en su forma específica, Sócrates y Calías deben diferir por la forma de su materia. Siguiendo esta línea de pensamiento llegaríamos a la noción de una esencia del individuo, que incluiría, además de la forma específica, el género de características permanentes que resultan de diferencias en la materia con que

están hechos los diferentes individuos. Teniendo en cuenta la correlación de la forma y del fin en el sistema de Aristóteles, tendríamos entonces que el fin de cada individuo no es solamente alcanzar la perfección que caracteriza a la especie, sino realizarla del modo particular al cual su forma lo destina. Sin embargo, hay pocas señales de que tai haya sido el pensamiento de Aristóteles». W. D. Ross, Aristotle y p. 170. Citamos esas observaciones de un historiador que aquí no piensa en modo alguno en la filosofía medieval, porque muestran qué dificultades internas del aristotelismo justificam la solución escotista del problema. Lo que W. D. Ross sugiere aquí no es, en efecto, sino la salida por la cual Duns Escoto intentó salir del callejón sin salida. Si Aristóteles hubiese pensado en lo que W. D. Ross dice con razón que no pensó —y ya veremos que no podía haber pensado en ello— aquel hubiese desembocado finalmente en la hecceitas escotista.

[6] ARISTÓTELES, Metaf. 1071 a 27-29. Se observará que ese texto, citado por W. D. Ross como apoyo posible de la interpretación que él sugiere, sin atribuírsela, por lo demás, a Aristóteles (W. D. Ross, Aristotle, p. 170, nota 3), había sido ya alegado por Duns Escoto, en apoyo de su propia doctrina: O pus Oxoniense, ed. García, Quaracchi, n. 277, t. II, p. 258. La concordancia entre las conclusiones del análisis del profesor Ross y las de Duns Escoto prosigue, pues, hasta en el detalle. Ni que decir tiene que los representantes posteriores de la Escuela escotista mantuvieron fielmente la posición de su maestro. Está particularmente bien formulada en el texto siguiente que sigue casi literalmente a Duns Escoto: «Quod non est secundum se distinctum, rec diversum, esse nequit prima ratio distinctionis vel diversitatis alterius; ergo materia, naturae fundamentum, non potest esse prima ratio propter quam individua primo inter sese distinguantur». JER. DE MONTEFORTINO, Duns Scoti Summa theologica, Romae, 1901, t. III, 1, p. 146. Aristóteles ha sido interpretado en el mismo sentido por O. HAMELIN, Le système d'Aristote, París, Alcan, 1920, pp. 238-240, 401-407.

[7] El único filósofo preescotista actualmente conocido que haya expresamente enseñado la individuación de la forma y por la forma es Tomás de York, en un texto de su Sapientiale todavía inédita, que se encontrará citada por D. E. SHARP, Franciscan philosophy at Oxford in the XIII century, Oxford Univ. Press, 1930, p. 82. Si Duns Escoto está citado aquí antes que santo Tomás, aun cuando aquel es posterior, no es solo porque su solución es más sencilla que la de santo Tomás, sino también porque es el punto donde desemboca un movimiento más antiguo que Duns Escoto y aun que santo Tomás. Alberto

Magno había formulado ya en términos muy claros las dificultades que implica la doctrina de la individuación por la materia: Phys., VIII, tract. I, cap. XIII (ese texto está citado enteramente por A. FOREST, La structure métaphysique du concret…, p. 106, n. 2). Para salir del paso se contenta con atribuir la individualidad al todo concreto, lo que es evidente, pero no dice de dónde el concreto recibe su individuación. San Buenaventura acepta una solución análoga del problema (É. GILSON, La philosophie de saint Bonaventure, p. 242). Admite que si lo individual es la substancia concreta, se individualiza por su materia. En resumen, ambos admiten que el individuo entero es hoc aliquid; así, pues, lo individual no es ni su forma aparte ni su materia aparte; pero es hoc por su materia, aliquid por su forma, y lo que es hoc aliquid es la unidad del individuo mismo. Así, lo mismo que Alberto Magno, san Buenaventura rehúsa admitir la individuación por la materia sola: «Individuado igitur in creaturis consurgit ex duplici principio». In II Sent., lib. II, dist. 3, p. 1, art. 2, qu. 3, Resp.; ed. Quaracchi, t. II, p. 110. La posición de J. Peckam es análoga a la de san Buenaventura, a quien sigue en ese punto. ¿Puede irse más lejos y atribuir a san Buenaventura la doctrina de la individuación por la forma? Numerosos escotistas lo creyeron y siguen creyéndolo; por ejemplo, Bart. de Barberiis y Ferchi, citados por E. LONGPRÉ, La philosophie du B. Duns Scot, París, 1924, p. 266, nota 10. El P. E. Longpré mismo se coloca al lado de estos. Sin embargo, el texto de san Buenaventura alegado por el P. E. Longpré (p. 266) está lejos de ser decisivo. En primer lugar, san Buenaventura no habla de una additio seu differentia contrahens, lo que, en efecto, sería bastante impresionante; solamente dice: individuado per additionem sive appositionem contrahentem (In I Sent., XXV, 1; ed. Quaracchi, t. I, p. 440). Ahora bien: esa adición o aposición que contrae la forma de la especie a los límites del individuo ¿es una propiedad de la forma en cuanto tal y, como dirá Duns Escoto, una ultima realitas formae? ¿O se debe justamente a la unión de la forma y de la materia que constituye el hoc aliquid? Para atribuirle la doctrina escotista sobre ese punto sería menester un texto preciso afirmando que la additio de que se trata pertenece a la forma como tal y no en virtud de su unión con la materia. El texto quizá exista, pero yo no lo he observado. Mientras no se lo cite, parece prudente atenerse al principio claro de san Buenaventura: «Individuado igitur in creaturis consurgit ex duplici principio». Y si a Bart. de Barberiis le parece que san Buenaventura se contradice en ese punto, quizá sea que quiere a toda costa encontrar en sus textos una doctrina escotista que no está en ellos. Evidentemente, san Buenaventura se contradeciría si sostuviera unas veces qué la individuación tiene dos principios, y otras que no tiene más que uno. Pero

ha dicho netamente que tiene dos, y hasta ahora no se ha encontrado ningún texto donde diga claramente que no tiene sino uno. Ergo… La verdad es que su doctrina deja abierta una puerta por donde la de Duns Escoto podrá introducirse, y que en los filósofos anteriores a santo Tomás de Aquino hay acentuada reluctancia a admitir la individuación por la materia sola.

[8] Podría creerse que Duns Escoto admite la presencia de dos formas substanciales en el hombre: el alma razonable y lo que él llama la "forma de corporeidad" (sobre los argumentos en favor de esta tesis, véanse los textos reunidos en JER. DE MONTEFORTINO, op. cit., pp. 504-510). Pero la expresión está tomada a Avicena, en quien no es seguro que ella implique la pluralidad de las formas: el alma razonable misma es la forma de la corporeidad. Duns Escoto quizá no quiera decir más que eso.

[9] «Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quod est actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem. Sed quoad hoc dissimilis, quia ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae». DUNS ESCOTO, Opus Oxoniense, lib. II, dist. 3, qu. 5 y 6; ed. García, Quaracchi, 1914, t. II, p. 267, n. 287. Véanse los textos reunidos en JER. DE MONTEFORTINO, op. cit., t. III, 1, pp. 145-150. Sobre la diferencia entre la concepción escotista y la concepción tomista de la individualidad de las Inteligencias separadas, op. cit., pp. 150-157. Es natural que en una doctrina en que la forma es individual en cuanto forma, una Inteligencia pura puede ser un individuo y que puede haber varios individuos de ese género en una misma especie. Según santo Tomás, por lo contrario, para quien la individuación se hace por la materia, toda substancia separada, luego inmaterial, constituye por sí sola una especie. Intencionalmente apartamos las controversias cristológicas latentes bajo el problema y que no han dejado de ejercer una sensible influencia sobre su historia.

[10] Sobre este aspecto del pensamiento escotista, véase sobre todo J. KRAUS, Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der Natura Communis, Friburgo (Suiza), 1927. Sobre la fuente principal de la doctrina, véase É. GILSON, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, en Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, t. II (1927), pp. 89-149.

[11] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 47, 2.

[12] «Individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti

ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit in lib. De Trinitate: forma simplex subjectum esse non potest. Sed quod per se subsistat (scit, individuum) habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actual materiae, ut sic individuum subsistere possit». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 29, 2, ad 5. «Anima illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes». Sum. theol., I, 76, 1, ad 5. Esta declaración, cuya importancia es capital, no ha sido olvidada por los representantes posteriores de la escuela tomista; han mantenido, contra la escuela agustiniana, quod esse animae communicatur corpori: «Quaestione I quaerit (Thomas) utrum anima possit esse forma et hoc aliquid; et in responsione principali dicit quod idem esse animae communicatur corpori ut sit unum esse totius speciei. Et in I super Sententias, distinctione 8, quaerens utrum anima sit simplex, dicit hoc idem planius in solutione 3 argumenti, scilicet quod unum esse quod est animae per se fit conjuncti et non est ibi esse nisi ipsius formae». P. GLORIEUX, Le correctorium corruptorii quare (Biblioteca tomista, IX), París, J. Vrin, 1927, p. 361. Igual doctrina, con otra terminología, en san BUENAVENTURA: «Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae». In II Sent., dist. III, p. 1, art. 2, qu. 3, Resp.; ed. Quaracchi, t. II, p. 110.

[13] Véase más arriba, p. 204. Cf. P. GLORIEUX, op. cit., p. 126: “Quod enim dicunt...”

[14] «Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia; nulla autem forma, in quantum hujusmodi est haec ex seipsa (nótese el rechazo anticipado de la hecceidad escotista). Dico autem in quantum hujusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma». Santo TOMÁS DE AQUINO, In Boet, de Trinitate, qu. 4, art. 2, Resp. Ese notable texto nos recuerda que el caso del alma racional es un caso único. Como lo dice santo Tomás en el texto citado más arriba (nota 12, texto segundo), solo subsisten las almas dotadas de intelecto y por eso son las únicas de las cuales se puede decir que su ser es el ser de todo el compuesto. Tal no es el caso de las almas de los animales. Así, pues, las almas humanas poseen una individualidad como consecuencia de su propia subsistencia. Por lo demás, sigue siendo verdad decir que no la tienen a título de formas, sino en cuanto subsistentes y formas de esa substancia que, sin una materia, no existiría.

[15] Puede comprenderse más claramente ese punto comparando el problema de la individuación con el de la diversificación de los seres. Es un principio común a Aristóteles y a santo Tomás, que la materia existe siempre en vista de la forma y no la forma en vista de la materia. Es imposible, pues, imaginar que la diversidad de las formas sea debida a la necesidad de adaptarlas a la diversidad de las materias; lo contrario es la verdad: se necesitan materias diversas para permitir a formas diversas constituir con ellas sujetos concretos. Cuando se lo aplica sistemáticamente, como lo hace santo Tomás, ese principio se convierte en pieza esencial de la armazón metafísica del universo. A diferencia de Aristóteles, santo Tomás lo conjuga con la idea de creación. De ahí resulta que el Dios cristiano crea las formas para sí mismas y no crea las diversas materias sino en la medida en que se requieren por la diversidad propia de las formas: «Causa autem diversitatis rerum non est ex materia nisi secundum quod materia ad rerum productionem praeexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia. Adhuc, secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum; sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas, nam actus melior est potentia; id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae, ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis». Santo TOMÁS DE AQUINO, Compendium theologiae, Pars I, cap. LXXI. Este principio permite comprender cómo la materia puede ser el principio de individuación en la doctrina tomista sin que la individualidad se halle por tanto sometida a la materia; pues el individuo supone una materia, pero puesto que la materia no está ahí sino en vista de la diversidad de las formas, en definitiva, si la substancia concreta está dotada de individualidad es a causa de su forma. A. Forest observa sobre este punto, con mucha razón, que el equívoco proviene de que no se plantea el problema de la individualidad en el plano metafísico en que se coloca verdaderamente. Lo que el tomismo quiere decir es que la materia es principio y nada más. ¿De dónde proceden, pues, las diferencias individuales y originales de cada ser concreto? Estas son posibles por su materia, proceden de su forma, única a la que pertenece dar el acto. La structure métaphysique du concret, pp. 255-256.

[16] Por uno de esos juegos de vocablos tan frecuentes en la Edad Media, les gustaba leer en persona: per se una. Véase san BUENAVENTURA, In I Sent., dist. 23, art. 1, qu. 1, Resp. Los editores de Quaracchi (s. BONAVENTURAE, Opera omnia, t. I, p. 405, nota 9) remiten también a ALBERTO MAGNO, Sum.

theol., pars I, tr. 10, qu. 44, memb. 1, que atribuye la etimología a Isidoro de Sevilla, y en otro texto se refiere a Simón de Tournai.

[17] «Persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente». San BUENAVENTURA, ibid. Este teólogo parece haber sido particularmente afortunado en su análisis de la noción de persona, y es segura mente uno de los dos o tres mejores intérpretes del personalismo cristiano. Su posición sobre este punto es perfectamente clara. Para él, la idea de persona implica la de individuo, más la de cierta dignidad del individuo. La individuación proviene en él de la unión de su materia y de su forma (y no, como se ha notado más arriba, dé su materia sola); en cuanto a su dignidad, le pertenece principalmente en razón de su forma: «Personalis autem discretio dicit singularitatem et dignitatem. In quantum dicit singularitatem, hoc dicit ex conjunctione principiorum, ex quibus resultat ipsum quod est. Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae; et sic patet unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus, sive in Angelis». San BUENAVENTURA, In II Sent. y 3, 1, 2, 3; ed. Quaracchi, t. II, p. 110. Igual doctrina un poco más allá: «Quod objicitur, quod individuado est a materia; dicendum, quod per illas auctoritates non datur intelligi, quod materia sit principium indivi- duationis, nisi sicut causa sine qua non, non autem sicut tota causa. Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuado, propter hoc quod dicit dignitatem, quae principalius respicit formam». Ibid., ad 4-6, p. 110. En otros términos, la materia no es más que la causa sine qua non de la individuación; ni siquiera es la causa sine qua non de la personalidad, que es una cualidad de la forma en cuanto tal.

[18] San BUENAVENTURA, In III Sent., dist. 6, art. 2, qu. 2, ad 4 (Quaracchi, t. III, p. 159).

[19] «Persona est rationalis naturae individua substantia». BOECIO, De duabus naturis, cap. III. Citado por san BUENAVENTURA, In I Sent., dist. 5, art. 2, qu. 1, Resp.; por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 29, 1, ad 1.

[20] Ricardo de Saint-Victor propuso sin embargo modificarla de la manera siguiente: «Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia». De Trinitate, lib. IV, cap. XXII. Duns Escoto es naturalmente favorable a esa modificación. Para él, puesto que el alma es individual, en cuanto forma, aun el alma separada es una persona, lo que no es en el sistema de santo Tomás (cf. JER. DE MONTEFORTINO, J. D. Scoti Summa theologica, t. I, 2, p. 62); por

eso esta definición le parece preferible, y también porque el nombre de persona conviene en propiedad a Dios, en tanto que el nombre de individuo no le conviene en propiedad.

[21] Santo TOMÁS, Sum. theol., I, 29, 1, Resp.

[22] Santo TOMÁS, Sum. theol., I, 98, 1, Resp.

[23] San BUENAVENTURA, In I Sent., dist. 25, art. 1, ad 2.

[24] KANT, Kritik der reinen Vernunft, Elementad., II Th., II Abtheil., II Buch. I Hauptst. No se trata naturalmente del acuerdo de la filosofía de Kant con la filosofía de san Buenaventura o de santo Tomás, sino de la persistencia de la influencia cristiana a través de las filosofías no cristianas.

[25] KANT, op. cit., Dritter Paralogismus der Personalitat. Es sabido cómo lo que es paralogismo desde el punto de vista de la razón pura vuelve a ser verdad desde el punto de vista de la razón práctica.

[26] Sobre esta influencia persistente de la filosofía cristiana en la historia de la filosofía moderna, véanse las páginas siempre verdaderas de H. RITTER, Histoire de la philosophie chrétienne, t. I, pp. 20-22.

[27] San BUENAVENTURA, Com. in Joan., VIII, 38; ed. Quaracchi, t. VI, p. 361.

[28] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 29, 3, Resp.

XI.

EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO Y EL SOCRATISMO CRISTIANO

¡QUÉ TONTO PROYECTO EL DE MONTAIGNE de pintarse a sí mismo![1]. En efecto, las incertidumbres de Montaigne, las miserias de Montaigne casi no interesan a Pascal porque son de Montaigne, pero le interesan muchísimo, y bien se echa de ver en Conversación con M. de Sacy, porque son las del hombre. Pues «hay que conocerse a sí mismo: aun cuando esto no sirviera para hallar lo verdadero, sirve al menos para reglar su vida, y no hay nada más justo»[1][2]. Al fundar así la moral sobre el conocimiento de sí mismo, Pascal permanecía fiel a la más antigua de las tradiciones filosóficas; pero su manera de interpretar este conocimiento era nueva, y la historia no comprendería cómo se efectuó la transición de Sócrates a Pascal, a menos que se reservara un capítulo importante al Nosce te ipsum de los filósofos cristianos.

De todos los casos que el historiador de la filosofía cristiana pueda tener que considerar, este sigue siendo el más abierto al reproche que se le hace de confundir el orden filosófico con el orden religioso. Sin embargo, del Oráculo de Delfos recogió Sócrates el célebre precepto: “Conócete a ti mismo”[3], y el Oráculo no enseñaba filosofía. Al interpretar esta orden como un programa y un método, Sócrates proponía a sus sucesores que trabajaran por conocerse para hacerse mejores. Y ciertamente no se ilusionaba sobre las dificultades de la tarea. Hizo algo más que verlas; las experimentó, puesto que murió por ellas. Sin embargo, si en el empleo de semejante método había muchos obstáculos filosóficos que superar y aun riesgos sociales que correr, no constituía en sí mismo un problema, y la decisión de estudiar al hombre no tenía en sí nada de misterioso. Más exactamente, dejaba de ser misterioso desde el momento en que pasaba de la boca del Oráculo de Delfos a la de Sócrates, pero necesariamente volvería a serlo en el momento en que pensadores cristianos lo recogieran y lo interpretaran.

Sea cual sea el aspecto del hombre que el filósofo cristiano considere, concluye siempre relacionándolo y sometiéndolo a Dios. Ahora bien: la naturaleza misma del hombre es un punto sobre el cual la Biblia tenía algo que enseñar a los

filósofos. En el sexto día de la creación Dios se dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y señoree en los peces de la mar, en los pájaros del cielo, en los animales domésticos, en toda la tierra y en los reptiles que se arrastran por la tierra. Y Dios creó al hombre según su imagen; lo creó a imagen de Dios» (Gén., I, 26-27). Tres veces afirmada en unas pocas líneas, esa semejanza divina, inscrita en la esencia misma del hombre por el acto creador, rige la estructura íntima de su ser. No se trata de seguir los detalles infinitamente ramificados de su influencia, pero se puede cuando menos señalar qué transformaciones impone al problema del conocimiento en sí.

El primer carácter de la imagen divina es su universalidad; esta universalidad se explica a su vez por el hecho de que no se trata de un carácter accidental sobreagregado a la naturaleza humana, sino de esta naturaleza misma, tomada en lo que constituye su esencia. Por eso Gregorio de Nisa afirma que todos los hombres, sin ninguna distinción, son a imagen de Dios. La misma doctrina se encuentra en la Suma de santo Tomás, en san Buenaventura, en Duns Escoto. En resumen, sugerida por el texto de la Biblia, forma naturalmente parte del bien común de la filosofía cristiana[4]. Por lo contrario, las escuelas se diversifican en cuanto intentan decir en qué consiste la imagen de Dios y en cuanto se intenta definirla.

Para quien seguía sencillamente el texto del Génesis, la respuesta podía parecer fácil. La Biblia dice que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, en cuanto es sobre la tierra como el vicario del Creador. Dueño del mundo hecho por Él, Dios lo gobierna según su grado, pero ha entregado al hombre una parte de gobierno, de modo que ejercemos sobre las cosas un dominio análogo al de Dios mismo. Estas nociones fundamentales han sido ya discutidas, y basta recordarlas para comprender en qué sentido el hombre es una imagen de Dios sobre la tierra: lo representa como un lugarteniente a su soberano. El verdadero problema filosófico es saber por qué el hombre es capaz de reinar sobre el mundo y ejercer esa soberanía casi divina. Primero, evidentemente, porque es libre, mientras que los demás seres no lo son. Pero ¿cuáles son las raíces de esa libertad? Estas se encuentran en sil inteligencia y su razón, que le permiten dirigirse y elegir, y por otra parte lo disponen a las influencias de las virtudes y gracias divinas. Esta breve enumeración, que nos propone san Efrén de Nísibe, muestra qué progresos había hecho la reflexión filosófica desde mediados del siglo iv[5]. En lo sucesivo, la imagen divina será siempre colocada por los teólogos en lo que el hombre tiene de más eminente, es decir, ya en su inteligencia, ya en su libertad.

Preludiando las reflexiones metafísicas de Descartes, san Bernardo hace del libre albedrío humano la imagen por excelencia de Dios, pues siendo tal su naturaleza que no se le puede disminuir sin destruirlo, está en nosotros como una perfección inamisible, eterna en cierto modo, y semejante a la de Dios mismo[6]. San Agustín, por lo contrario, insiste más bien sobre la eminente dignidad del pensamiento, abierto a la iluminación de las ideas divinas, y a ese contacto inmediato del intelecto con Dios es al que la escuela agustiniana vinculará de preferencia la noción de imagen[7]. Sea cual sea la tradición seguida, y estas se compenetran por otra parte a menudo, es cierto decir que la noción bíblica en que se inspira recibe de ella una amplitud filosófica de gran importancia; pero la noción filosófica del hombre sale profundamente transformada.

Decir que el pensamiento y la libertad son en nosotros la imagen de Dios, no significa, en efecto, que el alma sea una suerte de representación o de pintura que bastaría con mirar para conocer la naturaleza de su autor. Puede parecerlo en cierto plano inferior de la imaginación o del análisis racional; pero, por legítimas que puedan ser en su género tales especulaciones, valen menos por el detalle que por el espíritu que las anima. No son sino otras tantas respuestas a una misma cuestión, y lo que importa es la presencia fecunda de la cuestión. En los autores de la Edad Media se encuentra una lozana vegetación de símbolos trinitarios, una especie de psicología simbólica en que las facultades van siempre de a tres, sus funciones de a tres, y también de a tres las diversas maneras con que las abordan. Nadie puede exagerar el valor científico de tales consideraciones, y santo Tomás ha limitado cuidadosamente su alcance teológico. Por lo demás, estos son hechos históricos demasiado complejos para que sobre ellos pueda emitirse un juicio de valor que se aplique indistintamente a todos. Las profundas especulaciones psicológicas del propio san Agustín, en el De Trinitate, deberían ser consideradas ora como un esclarecimiento de la teología a la luz de la psicología, ora como un ahondamiento de la psicología por el esfuerzo de interpretación del dogma. La noción del verbo mental y la del Verbo, la psicología de la voluntad y la teología del Espíritu Santo se influyen mutuamente. Son estas cuestiones importantes, cuyo detalle deberá estudiar la historia de la filosofía cristiana cuando nos hayamos puesto de acuerdo sobre su espíritu y sus principios[8]. Por el momento contentémonos con observar el sentido en que se dirigen todas esas especulaciones. No van de Dios al hombre, sino del hombre a Dios. Más exactamente, la imagen divina en el hombre no es solo, ni sobre todo, aquello en lo cual el hombre se aseíneja efectivamente a Dios, sino la conciencia que el hombre adquiere de ser una imagen y el movimiento por el cual, trascendiéndose en cierto modo ella misma, el alma

emplea esa similitud de hecho para alcanzar a Dios. «La imagen de Dios se encuentra en el alma —escribe santo Tomás de Aquino—, en cuanto ella se dirige hacia Dios o su naturaleza le permite dirigirse hacia Él»[9]. Duns Escoto, aunque insiste con fuerza particular sobre la realidad de la imagen tal como se encuentra en sí misma en la mente, concede también que esta permanece imperfecta durante todo el tiempo en que está replegada sobre sí misma y no toma su valor propio sino cuando se refiere explícitamente a su modelo[10]. Por ese medio la teología ha ejercido la más extensa y decisiva influencia sobre la interpretación del hombre, dando nacimiento a lo que sin demasiada impropiedad podríamos llamar el Socratismo cristiano.

En efecto, hay un elemento común al socratismo de Sócrates y al que de él han sacado los Padres de la Iglesia o los filósofos de la Edad Media: su antifisicismo. Ni unos ni otros reprueban el estudio de la naturaleza como tal, pero todos concuerdan en admitir que el conocimiento de sí mismo es mucho más importante para el hombre que el del mundo exterior. La experiencia personal de Sócrates, tal como Platón la refiere en el Fedón (98 b y sig.), ha ejercido en este aspecto una influencia decisiva; en cierto sentido se le pueden vincular todos los que, desde el estoicismo hasta Montaigne y Pascal, estiman que el verdadero sujeto de estudio para el hombre es el hombre. Hay que añadir, por otra parte, que si la ciencia del hombre les parece a todos ellos la más importante, es porque esta es la única que puede fundar los preceptos que rigen la conducta de la vida. Su antifisicismo no prepara las vías a un psicologismo: es más bien el envés de un moralismo. Ahora bien: por esos dos aspectos, tenía por qué seducir a los cristianos: ¿de qué sirve al hombre ganar el universo si llega a perder su alma? Pero no podía seducirlos sino aceptando sufrir a su vez una transformación profunda. Cuando Sócrates les aconseja que intenten conocerse a sí mismos, ese precepto significa para ellos inmediatamente que tienen que conocer la naturaleza que Dios les ha conferido y el lugar que les ha asignado en el orden universal, con el fin de que a su vez se ordenen hacia Dios. Veamos, pues, esos diversos elementos en acción en el pensamiento cristiano y tratemos de discernir la ley según la cual se han compuesto a él.

Como era natural esperarlo, fueron los moralistas más bien que los metafísicos quienes se dieron a la tarea de examinar ese problema. El hombre está rodeado de cosas que se hallan a su nivel, otras que están por debajo de él, y otras, en fin, que están por encima de él. Su interés podría, pues, ser solicitado por la profundización de las más diferentes ciencias, pero la única que le es inmediatamente necesaria es la de sí mismo. Al subordinarse a la doctrina de la

salvación, el conocimiento de sí mismo llega a ser una necesidad absoluta, y aun se puede decir que es a la vez el comienzo de todo conocimiento, el único objeto del conocimiento, el objeto último del conocimiento. No porque todo lo demás sea inútil, lejos de eso; pero lo es si no se funda sobre la ciencia del hombre. «No es ser sabio —dice san Bernardo— no serlo para sí. El hombre será sabio si lo es para sí. Sea, pues, el primero en beber el agua de su propio pozo. Comienza por considerarte a ti mismo; aún más: acaba por ahí. Donde tu consideración se escapa, tu salvación ganará en que la atraigas hacia ti. Para ti, tú eres el primero; eres también el último»[11].

El nosce te ipsum toma, pues, aquí, el carácter de un imperativo cuya importancia es vital y la sanción trágica, pero si el hombre debe relacionar todo conocimiento al que tiene de sí mismo, veremos que no puede conocerse verdaderamente mientras pretenda no conocer más que a sí mismo.

El orden, dice san Agustín, es la disposición que asigna a las cosas, semejantes o diferentes, el lugar que les pertenece[12]. Para conocerse hay que colocarse, pues, en su lugar, por debajo de aquello a lo cual se es inferior, por encima de aquello a lo cual se es superior. En realidad, ese es el verdadero sentido del precepto de Sócrates. Si para el alma solo se tratase de tomar conciencia de sí misma, nada sería más fácil, y apenas sería útil prescribírselo. Siempre presente a sí misma, se siente, o cuando menos se presiente a través de las ilusiones sensibles que pueden velarle su propia naturaleza. Pero le queda justamente por librarse de esas ilusiones, para no creerse ni más ni menos de lo que ella es[13]. Por eso, apoyándose en esta doctrina agustiniana del orden, san Bernardo interpreta el Oráculo de Delfos con ingenuo atrevimiento, que podría hacernos sonreír si no supiésemos qué grandes Pensamientos había de inspirar más tarde. ¿Cuál es —se pregunta— el sentido de la respuesta de Apolo? Que hay dos causas que hacen que nos ignoremos nosotros mismos: una timidez excesiva que nos lleva a humillamos excesivamente, y una temeridad todavía más peligrosa que nos invita a ser demasiado presumidos. Orgullo y presunción, pusilanimidad y falta de confianza en sí: he ahí los dos peligros que nos asedian sin cesar; del orgullo nos libramos sometiéndonos a pruebas, de la pusilanimidad tomando conciencia de nuestra verdadera naturaleza[14], y el verdadero término del conocimiento de sí es conciliar esos dos aspectos necesarios del problema, manteniéndonos a igual distancia de las dos cegueras que padecemos.

Ya vemos apuntar aquí, y aun dibujarse netamente, el tema que los historiadores de la literatura conocen bien por haberlo leído en la lengua magnífica de Pascal:

Grandeza y miseria del hombre. El hombre creado por Dios no ignoraba su verdadera naturaleza, porque sabía exactamente su lugar en el orden universal. «Conocerse a sí mismo es saber su condición, su orden, lo que debía a lo que está por encima de él, en él y por debajo de él; comprender cuál había sido hecho, cómo debía conducirse, lo que debía hacer o no hacer: en todo eso consistía conocerse»[15], y es también esa ciencia perdida que el hombre debe ante todo recobrar. Guárdese, pues, de todo lo que sabe, pero también de todo lo que ignora. Por su inteligencia se eleva por encima de las bestias; por su ignorancia permanece por debajo de los ángeles[16]. El hombre no es, pues, ni ángel ni bestia; pero está entre los dos.

Para quien considera el problema en moralista, semejante tema se presta naturalmente a los más variados desarrollos. La grandeza del hombre está en haber sido creado a imagen de Dios. Por su libertad manda a la naturaleza y usa de ella según sus necesidades; por su inteligencia la conoce, y en consecuencia la domina; pero al mismo tiempo el hombre sabe que no recibió de sí mismo su propia grandeza, y este es el primer aspecto de su pequeñez. Si ignora su dignidad, se ignorará a sí mismo; si de ella toma conciencia sin darse cuenta que la recibió de uno más grande que él, se hundirá en la vanagloria. Utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, et quod a te ipso non sis, ne aut omnino non glorieris, aut inaniter glorieris: he ahí la primera forma del doble escollo que se trata de evitar. Veamos ahora la segunda. Creado en la hora de la semejanza divina, el hombre pierde esa honra en cuanto lo olvida. Sin duda, su dignidad subsiste de hecho, pero en la misma medida en que deja de tener conciencia de ella se envilece al nivel de los animales y por lo mismo se convierte en uno de ellos. Sin embargo, es aún más criminal el error contrario por el cual, olvidando sus miserias, el hombre quiere elevarse a la jerarquía de los Ángeles y aun usurpar el lugar de Dios[17]. Así, pues, desde el siglo XII es un lugar común el análisis en detalle de lo que hace la grandeza del hombre: un alma que lleva la semejanza divina; y lo que hace su miseria: las heridas que esa alma ha sufrido y los dolores del cuerpo que la acompañan. El examen de conciencia tiene precisamente por objeto determinar el lugar del hombre sobre el camino que lo conduce a su verdadera naturaleza, sus progresos y sus retrocesos en la restauración de la imagen divina, y entregándose a él es como cada uno de nosotros siente mejor qué fraternidad profunda le une a sus compañeros de grandeza y de miseria. Pocas páginas nos llevan tan adentro de la intimidad secreta del alma medieval como aquella en que un autor desconocido extiende hasta la caridad cristiana el sentido del oráculo délfico:

«Vuelve sobre ti mismo, si no siempre o con frecuencia, al menos algunas veces... Ponte frente a ti, como si estuvieses enfrente de otro, y llora por ti. Llora tus iniquidades y tus pecados, por los cuales has ofendido a Dios; cuéntale tus miserias, muéstrale la malicia de tus adversarios, y mientras así te consumes en lágrimas, acuérdate de mí, te lo ruego. Pues yo, desde que te conocí, te amo en Cristo. Te nombro donde todo pensamiento ilícito merece castigo y todo buen pensamiento recompensa. Puesto ante el altar de Dios, pecador, pero sacerdote, tu recuerdo me acompaña. Lo mismo harás por mí amándome y haciéndome participar en tus oraciones. Ahí es donde quiero estar presente contigo por el recuerdo, donde prodigas ante Dios tus plegarias por ti y por todos los que te rodean. Si digo presente, no te sorprendas, pues si me amas, y si me amas porque soy la imagen de Dios, estoy tan presente en ti como lo estás a ti mismo. Quicquid enim tu es substantialiter, hoc ego sum: todo lo que tú eres substancialmente, lo soy yo. Toda alma razonable es, en efecto, una imagen de Dios. Así el que busca en sí la imagen de Dios, tanto busca a su prójimo como a sí mismo, y quien la encuentra en sí por haberla buscado, la conoce tal cual es en todo hombre. Pues la vista del hombre es su inteligencia. De modo que si te ves, me ves, pues no soy otro sino tú; y si amas a la imagen de Dios, es a mí, como imagen de Dios, a quien amas, pero a mi vez, amando a Dios, te amo. Así, buscando una misma cosa, tendiendo hacia una misma cosa, estamos siempre presentes uno en otro, pero lo estamos en Dios, en quien nos amamos»[18].

Ni un instante pienso en ocultar que la mística cisterciense nos arrastró progresivamente, por una pendiente insensible, mucho más allá de los límites de la filosofía. Muy por lo contrario, me presté gustoso a ese movimiento porque, sea cual sea el problema estudiado, en lo sucesivo llegará a ser característico del pensamiento cristiano. La filosofía se ordena en él espontáneamente hacia un orden superior, que ella prepara adaptándose a él. Lo que moralistas y místicos desarrollan elevándose al plano de la gracia, los filósofos saben expresarlo en fórmulas concisas que solo se dirigen a la razón. Aun cuando lo digan de modo diferente al de san Bernardo, colocan igualmente al hombre en un orden intermedio. Conforme al principio de Dionisio, que quiere que lo alto del orden inferior linde con lo bajo del orden superior, santo Tomás coloca al hombre entre el ángel y la bestia, tocando a uno por la cumbre de su intelecto y a la otra por la caducidad de su cuerpo. En este sentido muy preciso el hombre es un “microcosmo”, es decir, una especie de universo en escala reducida, «pues todas las criaturas del mundo se hallan de algún modo en él». Por eso, santo Tomás agrega que el alma es la frontera, o como la línea del horizonte, donde se tocan el mundo de los Espíritus puros y el de los animales privados de

conocimiento[19]. Así, la filosofía cristiana ensancha doblemente el campo que el hombre se propone explorar estudiándose a sí mismo: por sus moralistas, le obligaba a escudriñar su conciencia para asegurar el progreso de su vida interior; por sus filósofos reintroducirá progresivamente un poco de ese fisicismo del que los moralistas tendían a desinteresarse. Conocer el pequeño mundo que es el hombre corre parejo con algún conocimiento del grande. De ahí los reiterados ensayos a los cuales se entregaron los hombres de la Edad Media, y aun del Renacimiento, para construir antropologías completas en que la descripción detallada del cuerpo conducía a la del alma, y la del alma al conocimiento de Dios.

Sin embargo, este doble ensanchamiento no es sino el preludio de otro, cuya significación es aún más considerable. Si para conocerse es menester conocer el estado de su conciencia, si hay que saber la relación del hombre a los seres que le rodean, eso ya es algo difícil, pero no es nada en comparación con lo que queda por descubrir. Lo que el hombre encuentra circa se, o sub se, lo agobia por su extensión; lo que encuentra in se le molesta por su oscuridad; pero si busca en sí lo que su ser le enseña de lo que está supra se, tropieza con un misterio cuya opacidad es como para espantarle. Lo más grave es que él mismo se halla envuelto en ese misterio. Si el hombre es verdaderamente una imagen de Dios, ¿cómo se conocería sin conocer a Dios? Pero si es verdaderamente la imagen de Dios, ¿cómo se conocería a sí mismo? El hombre adquiere, pues, por ese medio una profundidad insospechada por los Antiguos y que lo hace como insondable a sí mismo. ¿Quién conoce el espíritu de Dios? —pregunta el apóstol—. Y Gregorio añade, en su sermón sobre la Imagen: «Pues yo digo además: ¿quién conoce su propio espíritu?». Y sin duda, si nuestro espíritu no se nos alcanza, menos aún se nos alcanza Dios; pero no somos inescrutables a nosotros mismos sino porque participamos de la profundidad de Dios. Por eso, comentando a su vez el texto de Gregorio, Escoto Erigena agrega: «El espíritu en el cual consiste toda la fuerza del alma, está hecho a imagen de Dios y es el espejo del bien supremo, porque la forma incomprensible de la esencia divina se refleja en él de manera inefable e incomprensible». Mas ¿para qué citar esos textos, puesto que san Agustín dijo en una fórmula lapidaria lo que había que decir? «Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, en la mente: ahí está la imagen de Dios. Por eso la mente misma no puede ser comprendida, ni siquiera por sí misma, en cuanto es una imagen de Dios»[20].

Mens ipsa non potest comprehendi, nec a seipsa, uhi est imago Dei: No se puede leer semejante sentencia, aunque como tantas otras parezca caída por

casualidad de la pluma de Agustín, sin ver en seguida que todo su pensamiento la preparaba. Recordemos solo de la doctrina de la memoria, desarrollada en capítulos inolvidables del libro X de Confesiones. Tratando de encontrar en sí su propia esencia, el alma atraviesa planos sucesivos cada vez más profundos. Primeramente la memoria de las percepciones sensibles, amplio palacio donde encuentran lugar, de manera incomprensible, los espacios inmensos del universo; es un retiro misterioso, vasto y aun infinito. ¿Quién alcanzó jamás el fondo? No es —dice san Agustín— sino una facultad de mi espíritu; sin embargo, no se me alcanza, y yo mismo no puedo aprehender todo lo que soy: nec ego ipse capio totum, quod sum. Aquí es donde, por vez primera en la historia del pensamiento occidental, el hombre llegó a ser para sí mismo un sujeto de asombro y de estupor: stupor adprehendit me. ¿Qué hay que pensar, pues, cuando a la memoria de las cosas sensibles se agrega la de las ciencias y que las ideas puras se ofrecen a la consideración del espíritu? Quid ego sum, Deus? Quae natura sum? ¿Qué soy, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Pero eso no es todo. Más allá de las ideas mismas está la verdad que las rige, y puesto que esa verdad lleva los caracteres divinos de la necesidad y de la eternidad, menester es que Dios mismo se halle presente en nuestra alma cada vez que piensa la verdad por él. Ahora ya no basta hablar de las profundidades del espíritu, pues se abre sobre un verdadero infinito, se prolonga en Dios; lleno de terror y de horror sagrado —nescio quid horrendum— al ver esa presencia divina, el hombre se espanta entonces de sí mismo y percibe el misterio latente bajo las apariencias de su naturaleza[21]; si no se alcanza a sí mismo en cuanto imagen divina, es porque la última palabra del conocimiento de sí es la primera del conocimiento de Dios.

De ahí que los moralistas de la Edad Media se sintieran incitados a buscar en la mística las conclusiones últimas de su estudio del hombre. Ricardo de Saint-Victor vacila tanto menos en hacerlo cuanto que el carácter divino del Oráculo parece justificar la interpretación que propone. Del cielo bajó la orden de conocernos a nosotros mismos; ¿por qué, pues, obedecerle no sería remontarse en espíritu hacia el cielo?[22]. El pensamiento cristiano tuvo tan clara conciencia de lo que agregaba a la filosofía griega sobre ese punto, que basta dejarle la palabra para instruirnos en eso: «Por grande que sea nuestro conocimiento de las criaturas, ¿qué otra cosa es, comparado con el del creador, sino lo que la tierra es al cielo, o el centro a la circunferencia del círculo entero? Como esta tierra, la ciencia inferior de las cosas inferiores tiene sus montañas y sus colinas, sus llanuras y sus valles. Las ciencias se diversificarán, pues, según la diversidad de las criaturas. Comencemos por abajo: la distancia puede ser grande entre un

cuerpo y otro cuerpo, puesto que hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres; sin embargo, la distancia de los cuerpos a los espíritus es mayor que la de cualesquiera cuerpos y de los más desemejantes posibles. Pero entre esos espíritus mismos hay los que son racionales y los que no lo son. No considerar sino las cosas corporales es tener, por decirlo así, los ojos puestos en lo más bajo que hay, y por lo contrario, dirigirse al estudio de las cosas espirituales es dirigirse en cierto modo hacia las cumbres. Para el espíritu que intenta elevarse a esa alta ciencia, el primer y principal esfuerzo debe ser conocerse a sí mismo. Conocerse perfectamente a sí mismo es ciencia de gran altura. ¡Qué grande y alta montaña el conocimiento plenario de un espíritu dotado de razón! Excede las cumbres de todas las ciencias humanas; mira con desdén desde lo alto toda la filosofía, el conocimiento entero del mundo. ¿Descubrió Aristóteles algo semejante? ¿Halló Platón algo parecido? La inmensa muchedumbre de filósofos ¿inventó algo semejante? En verdad, y sin duda alguna, si hubiesen podido escalar esa cima de su inteligencia, si sus estudios les hubiesen bastado para encontrarse a sí mismos, nunca hubieran rendido culto a ídolos, jamás hubieran doblado la cerviz ante una criatura o levantado la cabeza contra su creador»[23]. Ricardo de Saint-Victor vio, pues, el lazo profundo que une los cultos paganos a la limitación del punto de vista griego más elevado sobre la naturaleza del hombre; este no juzgaría que carece de significación el hecho de que Aristóteles erigiera estatuas a Zeus y a Deméter: el hombre cristiano es el único en saber qué dignidad lo pone por encima de las criaturas, porque es el único en saber de qué creador es la imagen; pero por eso mismo sabe también que sus propias profundidades lo sobrepasan, y la visión del alma por el alma es una ambición tal que solo la unión mística o la vida futura pueden esperar su realización[24].

Aquí también los filósofos dicen lo que las místicas sugieren, y las especulaciones de la metafísica moderna han sufrido fuertemente la influencia de la que los pensadores de la Edad Media habían elaborado. Desde ese punto de vista no se pueden estudiar los textos de la Edad Media sin que impresione la extrema importancia que en ella toma la cuestión del conocimiento que el alma puede tener de sí misma. Habría que buscar mucho en los griegos anteriores a la era cristiana para reunir una documentación de alguna importancia sobre el asunto. En el siglo XIII hay de sobra donde elegir. Lo que entonces preocupa a los filósofos no es la existencia de un alma espiritual: nadie duda de ello, sobre todo desde que san Agustín la planteó como un hecho de experiencia indiscutible. Antes bien, para ellos el problema es saber cómo y hasta dónde puede el alma penetrar en el conocimiento de su propia esencia. «Cómo se conoce a sí misma el alma inteligente y qué es en sí», es la cuestión 87 de la

primera parte de la Suma teológica de santo Tomás. «Si el alma se conoce, así como las disposiciones que están en ella, por su esencia, o solamente por sus actos», es el problema que se plantea Mateo d'Aquasparta. Hacia la misma época, Rogelio Marston precisa la cuestión de la manera siguiente: «Cómo el alma se conoce a sí misma, así como sus disposiciones; si es por su esencia o la de sus disposiciones, o a través de algún medio como se distingue». Un poco más tarde, Olivi vuelve al examen de la dificultad en el libro II, qu. 86, de su Comentario sobre Pedro Lombardo, y nada sería tan fácil como alargar la lista. Lo que importa es más bien comprender por qué la lista es larga y qué confería tanta importancia a la cuestión.

Tal como la conciben los filósofos cristianos, el alma es cosa distinta a la imagen de una idea en la materia o la forma perecedera de un compuesto. Es una substancia espiritual, inmortal y dotada de una personalidad indestructible. Sea cual sea la solución que se admita del problema de la individuación, el alma es eso y lo es en sí misma. Buscando conocerse, el hombre tropieza/pues, con la substancialidad de su alma como con un objeto de investigación que lo solicita, pero que también le resiste. Quizá se comprendiera mejor la naturaleza del problema diciendo que el alma del hombre nunca es para sí misma un objeto de conocimiento al que pudiera aprehender como una cosa, sino un sujeto activo cuya espontaneidad permanece siempre más allá del conocimiento que aquel tiene de sí mismo. En resumen, la intuición del alma no es jamás equivalente al alma que la ejerce. La constancia de ese rasgo a través de las grandes doctrinas medievales es de fácil comprobación.

No digamos nada de Escoto Erigena, para quien todas las esencias son insondables e incomprensibles, y con mayor razón las esencias espirituales. Tampoco debemos insistir sobre el caso de santo Tomás. En una filosofía como la suya, donde todo conocimiento presupone una intuición sensible, el alma solo puede conocerse indirectamente. Sin duda está inmediatamente presente a sí misma, pero no puede aprehenderse inmediatamente, puesto que entre la espiritualidad de su esencia y el conocimiento que de ella tiene, se interpone siempre el velo de las imágenes sensibles. Sabe que es inmaterial, y no se ve como tal. Algo mucho más digno de nota es que los propios agustinianos, aun cuando lucharon obstinadamente contra santo Tomás para mantener que el alma se conoce por su esencia y no a través de imágenes sensibles, sostuvieron expresamente que esa esencia espiritual nunca se aprehende sin intermediarios. Si buscamos la razón de ello, la encontraremos justamente en el hecho de que es una imagen de Dios. El Ser creador es una realidad infinita que se conoce

eternamente en un acto adecuado: el Verbo. Muy diferente en eso del pensamiento puro de Aristóteles, no es el pensamiento del pensamiento, sino el pensamiento del Ser. Debemos, pues, mantener siempre en él la presencia de esa realidad infinita, que se revela como quien dice a sí misma por el conocimiento integral que de ella tiene. Hecho a imagen de Dios, el hombre es también una substancia intelectual que no solo necesita expresar las demás cosas para conocerlas, sino que se expresa igualmente ella misma cuando quiere aprehenderse. Por eso un alma, aun agustiniana, que se conoce inmediatamente ella misma, no se aprehende como un objeto. Es formalmente la causa suficiente del conocimiento que tiene de sí, pero sin embargo permanece, a título de causa de ese conocimiento, más allá de su más inmediata aprehensión. Así, toda alma humana imita en el plano de lo finito la fecundidad del conocimiento divino: "expresa" de por sí la presentación interna de su propia esencia y se la relaciona a sí misma por un acto de voluntad, como, en Dios, el Padre engendra al Verbo y le une consigo por el Espíritu Santo[25].

Consideremos ahora lo que, en el alma, engendra así su propio conocimiento. Siempre es lo que hay en ella de más elevado, ese apex mentis, o cima del alma, como dicen los agustinianos: su "aguda punta", dirá más tarde san Francisco de Sales. Ahora bien: todos los filósofos concuerdan en hacer de esa cumbre el portador de la imagen de Dios en nosotros. El mismo santo Tomás coloca el pensamiento, o mens, en el punto en que el intelecto, formado del compuesto, se abre a la influencia reguladora de las Ideas divinas[26]. Toda la fecundidad de la mente, todo el poder constructor que le permite levantar el edificio del conocimiento a la luz de los principios, los tiene de lo que ella es, por lo que en ella hay de más alto y más profundo: una participación creada a la luz divina. La manera en que santo Tomás entiende la iluminación puede diferir del modo en que la entendía san Agustín, pero la mantiene expresamente, y muy particularmente cuando se trata de la ciencia del alma. Con mayor razón es también así en san Buenaventura, para quien el hombre, en cuanto imagen, es como un intermediario entre Dios y la creación[27]. Esas dilataciones misteriosas del alma, que el pensamiento medieval nos invita a presentir, no las ha olvidado la filosofía moderna. Por muy cartesiano que sea, Malebranche es demasiado cristiano para no saber que el alma es de una belleza tan perfecta que su misma perfección nos hace inaccesible su esencia. Aun en Descartes es así, pues su Cogito, por más transparente a sí mismo que se pretenda en un principio, se carga pronto de misteriosas reticencias que afectan el sentido de todo el sistema.

No puedo abstenerme de preguntarme a veces por qué unas ideas, que los historiadores no quieren tomar en serio cuando las encuentran en un teólogo del siglo xiii, les parecen de incomparable valor cuando es Descartes quien las expresa. El padre del racionalismo moderno ha proclamado tantas veces como un dogma la independencia de la razón, que se acabó por creer al menos en la de la suya. No por eso toda su física deja de ser solidaria de una metafísica; toda su metafísica se halla suspendida a la idea de Dios y la idea de Dios se confunde en él con la de lo infinito. Pero ¿cuál es a su vez el origen de esa idea de lo infinito? Cuestión es esta que no preocupó a Platón, ni a Aristóteles, ni a ninguno de los filósofos anteriores a la era cristiana, y que tomó un sentido preciso luego de la transformación que el cristianismo hizo sufrir a esa noción de lo infinito. Ahora bien: la respuesta del racionalismo cartesiano es la misma que la de san Agustín, san Buenaventura y Duns Escoto. Como todos los pensadores de la Edad Media, Descartes tiene su interpretación personal de la palabra del Salmo: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, y si a ella se refiere es justamente para situar en la luz divina el origen de nuestra idea de lo infinito, esa idea «de la cual no encontramos ni en nosotros ni en otras partes ejemplo alguno», es, como lo he dicho antes, como la marca del obrero impresa sobre su trabajo[28]. Estribando así el principio de los principios en el ser divino, la filosofía de las ideas claras y distintas mantenía profundidades cristianas tras ese pensamiento puro que el Cogito parecía al pronto entregar entero de un golpe. Por ahí el Hombre de René Descartes aceptaba a su vez recibir la impresión de la faz de Dios, y preparaba al de Malebranche, cuya idea de Ser es esa impresión misma; pero sobre todo preparaba al de Pascal, que iba a juntar en la unidad de su pensamiento los dos temas que hasta aquí hemos analizado separadamente.

Pascal, escribe uno de sus más profundos historiadores, «distingue dos empleos del conocimiento de sí mismo: el uso especulativo, en que el conocimiento de sí mismo sirve de base al conocimiento de lo verdadero que es para Pascal Dios mismo; el uso práctico, al cual Sócrates limitaba la eficacia de su método de reflexión interior»[29]. Si el uso especulativo se agrega en Pascal al uso práctico en que se interesaba Sócrates, es precisamente porque entre Sócrates y Pascal se interpuso la doctrina de la creación y la de la imagen divina que es su corolario. Pero el mismo uso práctico al que Pascal destina el conocimiento de sí mismo es muy diferente al que se proponía Sócrates: «Conoce, pues, soberbio, qué paradoja eres a ti mismo. Humíllate, razón impotente; cállate, naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, y escucha de tu Señor tu verdadera condición, que ignoras. Escucha a Dios»[30]. Basta escuchar esas palabras para convencerse de que algo ocurrió en filosofía, entre Plotino y

Pascal. Ese algo es el misticismo cisterciense, en que se inspira el de los Victorinos, y del que la historia mostrará sin duda alguna que una cadena continua le une a Pascal: «El conocimiento de Dios sin el de nuestra miseria hace el orgullo; el conocimiento de nuestra miseria sin el de Dios hace la desesperación. El conocimiento de Jesucristo es el medio, porque en él encontramos a Dios y nuestra miseria»[31]. En esas pocas líneas se hallan condensadas la posición cristiana del problema y su respuesta. Era al mismo tiempo la respuesta medieval al precepto del Apolo délfico. El siglo XVII supo, pues, acoger sin sorpresa el Sócrates cristiano de Balzac; pero aun ese libro, del que Balzac no encontró más que el título, fue Pascal quien lo escribió.

Así hemos llegado al corazón del problema de la filosofía cristiana. Desde el principio de estas investigaciones, tratando de definirla provisionalmente tal como sus mismos representantes la concibieron, recordé la palabra de Bossuet: «La sabiduría consiste en conocer a Dios y en conocerse a sí mismo. El conocimiento de nosotros mismos ha de elevarnos al conocimiento de Dios»[32]. Los cimientos de esa doble ciencia ya están echados para más adelante, pero quedan por descubrir los resortes secretos que mueven la actividad del hombre. Para conocer bien al hombre habría que estudiar el cuerpo y el alma. El estudio del cuerpo, como lo recordé hace un instante, jamás fue descuidado por los teólogos de la Edad Media; pero lo que de ello dijeron dependería de la historia de las ciencias antes que de la historia de la filosofía. El estudio del alma, precisamente porque es el asiento de la imagen divina, ha sido el objeto de sus más atentos cuidados, y sobre todo en ese dominio es en el que la influencia del cristianismo se ha revelado profunda. Nos queda, pues, seguirlos en su determinación del fin último, al cual todas las actividades del hombre se subordinan, y buscar con ellos cómo lo preparan esas actividades. Así nos veremos llevados a esbozar las nociones fundamentales de conocimiento, de amor, de libertad y de moralidad, en su relación al fin del hombre, que es vivir en sociedad con Dios.

[1] «¡Qué tonto proyecto tiene de pintarse!». PASCAL, Pensées, L. Brunschvicg, ed. minor, n. 62, p. 343.

[2] PASCAL, Pensées, ed. citada, n. 66, pp. 345-346. L. Brunschvicg remite a CHARRON, Traité de la Sagesse, como fuente posible de Pascal sobre ese punto. Brunschvicg tiene totalmente razón, puesto que Charron comienza, en

efecto, su obra con un «Libro primero, que es el conocimiento de sí y de la humana condición. Exhortación a estudiarse a sí mismo». Agreguemos que Charron no solo declara que sigue a Montaigne y aun a Sócrates y otros autores antiguos que cita, sino también al cristianismo y a la Biblia. Cita el Salmo 138, 6: «Formasti me et posuisti super me manum tuam, ideo mirabilis facta est scientia tua ex me». Algo más importante: cita el Cant. Cant., I, 8: si te ignoras o pulcherrima…, que san Bernardo ha aplicado a menudo al conocimiento del alma por sí misma. Todo este Libro I del tratado de Charron pudiera, pues, no ser completamente ajeno a la tradición cristiana de la Edad Media. Después de todo, el teologal de Condom era un sacerdote. Las dificultades con que se tropieza para conciliar los Discursos cristianos y las Tres verdades con el Tratado de la sabiduría se deben en parte a que no se ha sabido discernir, bajo la novedad de la ejecución, lo que la obra conservaba de la tradición cristiana. Pudiera completarse en ese sentido el libro, de tono tan justo, de J. B. SABRIÉ, De Vhumanisme au rationalisme, París, F. Alcan, 1913. El racionalismo de Charron quizá no tenga otras fuentes inmediatas que las del Renacimiento, pero el mismo Renacimiento tenía fuentes, y no todas se hallan en la Antigüedad.

[3] Jenofonte, Memorables, IV, 2, 24-25.

[4] GREGORIO DE NISA, De hominis opificio, cap. XVI; Patr. gr., t. 44, col. 185 D. san BUENAVENTURA, In II Sent., 16, 1, 2, Resp. (distingue entre el hombre, imagen natural de Dios, y el Verbo, imagen connatural del Padre). Los “fundamentos” de este artículo se expresan con toda la fuerza que es de desear: «Quod inest alicui a sua prima origine inest ei naturaliter; sed esse imaginem Dei convenit homini a sua prima conditione: ergo est ei naturale. Item, quod inest omnibus communiter et inseparabiliter, inest naturaliter; sed esse imaginem convenit homini universaliter et inseparabiliter: ergo, etc. Item, quod convenit aliqui secundum naturales ejus proprietates convenit ei naturaliter; sed esse imaginem convenit homini secundum intrinsecas potentias et naturales: ergo convenit ei naturaliter. Item, esse imaginem Dei non est homini accidens, sed totius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae», loc. cit. fundam. 1-4. Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 93, 4. En lo que respecta a Duns Escoto, cf. JER. DE MONTEFORTINO, / D. Scoti Summa theologica, I, 93, 4. El carácter natural de la imagen divina, tan fuertemente acentuado por los pensadores de la Edad Media, es a veces contestado en el protestantismo contemporáneo. El aspecto protestante de la cuestión está bien expresado en K. BARTH und H. BARTH, Zur Lehre vom heiligen Geist, Munich, G. Kaiser, 1930, pp. 43-48. Las dos doctrinas tienen muchos elementos comunes, aun

cuando los emplean según un plan diferente.

[5] San EFRÉN DE NÍSIBE, Interpretationes in sacram scripturam, en ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, texto 722, pp. 252-253.

[6] «Puto autem in his tribus libertatibus ipsam ad quam conditi sumus, conditoris imaginem atque similitudinem contineri; et imaginem quidem in libertatem arbitrii, in reliquis autem duabus bipertitam quamdam consignari similitudinem. Hinc est fortassis quod solum liberum arbitrium sui omnino defectum, seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis substantiva quaedam imago impressa videatur». San BERNARDO, De gratia et libero arbitrio, cap. IX, n. 28; Patr. lat., t. 182, col. 1016. Cf. RICARDO DE SAINT-VICTOR, De statu interioris hominis, I, cap. III; Patr. lat., t. 196, col. 1118-1119. R. DESCARTES, Médit. IV, ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 57, 1. 12-15.

[7] «Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabit lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est qua capimus justum et injustum; ipsa est qua discernimus verum a falso; ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae». San AGUSTÍN, Enarr. in Ps. 42, n. 6; Patr. lat., t. 36, col. 480. Cf. ese texto sobre el cual volveremos: «Fecit (Deus) et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente: ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendi nec a seipsa, ubi est imago Dei. Ad hoc facti sumus, ut creaturis caeteris dominemur...». De symbolo, I, 2; Patr. lat., t. 40, col. 628. Véase también en ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, texto 1806, p. 588. San Buenaventura sigue a san Agustín en In II Sent., 16, 1, 1, fund. 4; ed. Quaracchi, t. II, p. 394.

[8] Para ese estudio se encontrarán dos excelentes puntos de partida en M. SCHMAUS, Die psychologische Trinitâtslehre des hi. Augustinus, Münster, W., 1927, y A. GARDEIL, La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2 tomos, París, Gabalda, 1927.

[9] «Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trinitate (cap. xii) quod non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare Deum, a quo facta est. Multo igitur minus secundum alia objecta attenditur imago Dei in mente... Et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum». Santo TOMÁS DE AQUINO, I, 93-8, Sed contra y Rest. San Buenaventura,

abordando el problema más directamente todavía, hace coincidir la imagen divina en el hombre con el privilegio de que goza de estar en relación inmediata con Dios por la inteligencia y la voluntad: In II Sent., 16, 1, 1, Conci, prob. 1; ed. Quaracchi, t. II, p. 394.

[10] DUNS ESCOTO, Op. Oxon., I, 3, 11, 7; ed. Quaracchi, n. 521, t. I, p. 476.

[11] «Jam quod ad considerationis attinet fructum quatuor, ut occurrunt, tibi consideranda réor: te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt. A te tua consideratio inchoet, ne frustra extendaris in alia te neglecto. Quid tibi prodest si universum mumdum lucreris, te unum perdens (Mat., XVI, 26). Etsi sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi non fueris. Quantum vero? Ut quidem senserim ego, totum. Noveris licet omnia mysteria, noveris lata terrae, alta coeli, profunda maris: si te nescieris, eris similis aedificanti sine fundamento, ruinam, non estructuram faciens. Quidqui exstruxeris extra te, erit instar congesti pulveris, ventis obnoxium. Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens, si sibi sapiens erit; et bibet de fonte putei sui primus ipse. A te proinde incipiat tua consideratio; non solum autem, sed et in the finiatur. Quocumque evagetur, ad te revocaveris eam cum salutis fructu. Tu primus tibi, tu ultimus. Sume exemplum de summo omnium Patre, Verbum suum et emittente et retinente. Verbum tuum, consideratio tua. Quae si procedit, non recedat; sic progrediatur, ut non egrediatur; sic exeat ut non deserat. In acquisitione salutis nemo tibi germanior unico matris tuae. Contra salutem propriam cogites nihil. Minus dixi, contra: praeter, dixisse debueram. Quidquid se considerationi offerat, quod non quoquo modo ad tuam ipsius salutem pertineat, respuendum». San BERNARDO, De consideratione, lib. II, cap. in, n. 6; Patr. lat., t. 182, col. 745-746. En el mismo tratado se verá cómo la definición clásica del hombre, animal rationale mortale, recibe una significación moral que le cristianiza: op. cit., II, 4, 7. Cf. el tratado falsamente atribuido a san Bernardo, Meditationes devotissimae de cognitione humanae conditionis, cap. i. RICARDO DE SAINT-VICTOR, Benjamin major, lib. III, cap. VI; Patr. lat., t. 196, col. 116-117.

[12] San AGUSTÍN, De civ. Dei, XIX, 13; Patr. lat., t. 41, col. 640.

[13] «Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet decernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat. Ipsum enim quod audit: cognosce te ipsam, quomodo agere curabit, si nescit, aut quid sit cognosce, aut quid sit teipsaml Si autem utrumque novit, novit et se ipsam». San AGUSTÍN, De Trinitate, X, 9, 12; Patr. lat., t. 42, col.

980. «Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est, sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet». Ibid., X, 5, 7, col. 977.

[14] «Respondit itaque sponsus: o pulchra inter mulieres, scilicet inter Mariam et Martham, quia nolo ut alteram de istis eligas, sed utramque teneas, contemplativam scilicet vitam et activam; o pulchra inter mulieres, si vis nosse me, noli ignorare te; hoc est responsum Delphici Apollinis: scito teipsum. Duo sunt quae nos faciunt ignorare nos ipsos, vel nimia de nobis temeritas, vel nimia humiliationis timiditas. Secundum haec duo respondit Sponsus sponsae, vel de temeritate revocans eam ad humilitatem, per experientiam sui; vel de timiditate ad confidentiam, ex perceptione praeteritorum munerum. Duae enim sunt ignorantiae sui, vel quando plus, vel quando minus de se quis aestimat, et duo sunt quae hoc efficiunt, praesumptio et pusillanimitas; dua e vero horum effectuum causae, superbia et minor sui experientia. Experientia vero sui facit humilitatem, humilitas sui cognitionem». San BERNARDO, Brevis expositio in C. cap. XXII. Cf. De gradibus humilitatis (relación de la humildad al conocimiento de sí).

[15] HUGUES DE SAINT-VICTOR, De sacramentis, I, 6, 15; Patr. lat. t. 176, col. 272.

[16] «Attende quid scias, attende quantum nescias. Agnosce quantum emineas per ingenium spiritibus brutis, agnosce quantum subjaceas per intellectum spiritibus angelicis. Si attendis quantum praecedas sensu spiritum brutum cantabis praecordialiter: Benedicam Dominum, qui tribuit intellectum (Salm. XV, 7). Si cogites intelligentiam angelicam, clamabis profecto: Deus, tu scis insi- piantiam meam» (Salm. LXVIII, 6). RICARDO DE SAINT-VICTOR, Benjamin major, lib. III, cap. XIII; Patr. lat., t. 196, col. 122. No debe causar extrañeza que ese tema se encuentre con frecuencia en los teólogos de los siglos XVI y XVII antes de desembocar en Pascal, pues es esencialmente medieval y patrís- tico o, mejor dicho, cristiano. Podrán completarse en ese sentido las interesantes investigaciones de E. JOVY, Études pascaliennes, VIII: Los antecedentes de lo infinitamente pequeño en Pascal, París, J. Vrin, 1932, p. 21, nota 1. Cf. PASCAL, Pensées, L. Brunschvicg, ed. minor, p. 515 y nota 3. Se comparará el texto de Bossuet, citado por L. Brunschvicg, con el de San Bernardo, citado más arriba, p. 219, nota 14.

[17] SAN BERNARDO, De diligendo Deo; ed. Watkin W. Williams, p. 13.

[18] PSEUDO-BERNARDO, Meditaciones... de cognitione humanae conditionis, cap. i: De dignitate hominis: De miseria hominis: De dignitate animae et vilitate corporis. El texto traducido se halla en el cap. v, art. 14-15; Patr. lat., t. 184, col. 494-495.

[19] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 91, I, Resp.; I, 96, 2, Resp. Qu. de anima, qu. un., art. 1, ad Resp. Este último texto se aplica más particularmente al alma. «Quia enim homo medium tenet inter angelicam naturam et brutalem…». San BUENAVENTURA, In II Sent., XVIII, dub. un.; ed. Quaracchi, t. II, p. 454 (respecto de la creación de los sexos). VITAL DU FOUR, Quaest. disp., qu. I, 1; en Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, t. II (1927), p. 157.

[20] Para Gregorio y Escoto Erigena, véanse De divisione naturae, lib. IV, cap. XI; Patr. lat., t. 122, col. 788 y 790. Para el texto de san Agustín, véanse De symbolo, I, 2; Patr. lat., t. 40, col. 628. Cf. el texto tan pascalino, donde el corazón del hombre es un abismo invocando un abismo: Enarr. in Ps., 41, 13; t. 36, c. 473. Conf., IV, 14-22, y X, 5, 7.

[21] San AGUSTÍN, Confesiones, lib. X.

[22] «Quantum valeat plena cognitio sui. Sed ne te perterreat vel retrahat labor itineris, difficultas ascensionis, audi et attende quis sit fructus perventionis. In hujus montis cacumine Jesu transfiguratur; in ipso Moyses cum Elia videtur, et sine indice uterque cognoscitur; in ipso vox Patris ad Filium auditur. Quid horum non mirabile? Quid horum non desiderabile? Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis videre et absque ullo indice cognoscere Moysen et Elian, vis absque doctore, sine expositore intellegere legem et prophetiam? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis paterni secreti arcanum, ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. De coelo enim descendit, cum dixit: γνώθι σεαυτδν, illud id est Nosce teipsum. Videsne adhuc quantum valeat montis hujus ascensio, quam utilis sit sui ipsius plena cognitio?». Ricardo de SAINT-VICTOR, Benjamin minor, cap. LXXVIII; Pati, lat., t. 196, col. 55-56.

[23] «Ad cognitionem siquidem Creatoris, quantalibet cognitio creaturarum, quid aliud est quam quod terra ad coelum, quod centrum ad totius circuli

ambitum? Habet enim haec terra, habet haec inferior inferiorum scientia, montes et colles, campos et valles. Secundum differentiam creaturarum erit et differentia scientiarum. Ut enim ab imo incipiamus, magna est distantia inter corpus et corpus. Siquidem sunt corpora coelestia, sunt et corpora terrestria. Major tamen est distantia cujuslibet corporis ad spiritum, quam quorumlibet et quamlibet dissimilium corporum. Sed et ipsorum spirituum alii sunt irrationales, alii sunt rationales. Oculos ergo quasi in imo defixos habere videntur, qui sola adhuc corporea mirantur. Sed jam quasi ad alta ascendunt, qui se ad spiritualium investigationem convertunt. Animus qui ad scientiae altitudinem nititur ascendere, primum et principale sit ei studium seipsum cognoscere. Magna altitudo scientiae seipsum perfecte cognoscere. Mons magnus et altus, plena cognitio rationalis spiritus. Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tale Plato invenit, quid tanta philosophorum turba, tale invenirse potuit? Vere, et absque dubio, si hunc montem ingenii sui acumine ascendere potuissent, si ad seipsos inveniendos eorum eis studia sufficerent, si seipsos plene cognovissent, nunquam idola coluissent, nunquam creature collum inclinassent, nunquam contra Creatorem cervicem erexissent. Hic defecerunt scrutantes scrutinio. Hic, inquam, defecerunt, et hunc in montem minime ascendere potuerunt. Ascendat homo ad cor altum, et axaltahitur Deus (Salm. LXIII, 7). Disce homo cogitare, disce cogitare teipsum, et ascendisti ad cor altum. Quantum quotidie in tui cognitionem proficis, tantum ad altiora super tendis. Quid ad perfectam sui cognitionem pervinit, jam montis verticem apprehendit». RICARDO DE SAINT-VICTOR, Benjamin minor, cap. LXXV; Patr. lat., t. 196, col. 53-54.

[24] «Sed numquid quomodo vides voluntatem tuam, quomodo nosti cogitationem tuam, potes aeque videre, vel nosse anima tuae substantiam? Quis, inquam, in hac adhuc carne positus, animam suam, vel quamlibet spiritualem substantiam in sua puritate vidit, vel etiam videre potuit! Procul dubio in hac parte humanus intellectus caecus est a nativitate, et necesse habet quotidie Domino clamare: Illumina oculos meos (Salmo XII, 4). Profecto, si quis quae hujusmodi sunt in hac corruptibili came videre potuit, per mentis excessum supra semitipsum ductus fuit, et in eo quod vidit intellectus humani metas, non propria industria, sed ex revelatione divina transcendit. Sed quidquid in hunc modum humana experientia potuit attingere, constat nimirum illud non ad hoc, sed ad aliud contemplantis genus pertinere. Quantumcumque ergo in hac consideratione ingenium tuum exercueris, quantumcumque studium tuum continuaveris, quantumcumque in hac parte sensum tuum dilataveris, scientiam tuam ad

plenum cubitum extendere non poteris». RICARDO DE SAINT-VICTOR, Benjamin major, lib. III, cap. XIV; Patr. lat., t. 196, col. 123- 124. TAULER, Sermon 56, en Sermons de Tauler, París, Desclée, 1927, t. I, p. 25. En lo que se refiere a Eckhart, véase G. THÉRY, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, en Archives d'hist. doctri. et litt. du moyen âge, I (1926-1927), p. 183, art. 13.

[25] Los agustinianos enseñan que el alma se conoce directamente, pero a través de las "especies". Véase, por ejemplo: «Sic ergo dico, quod anima semetipsam et habitus, qui sunt in ipsa, cognoscit non tantum arguendo, sed intuendo et cernendo per essentias suas objective, sed formaliter per species ex ipsis expressas, unde formatur acies cogitantis sive intelligentis». Razón: «Anima enim rationalis est imago Dei». MAT. d'AQUASPARTA, Quaest. disp, de cognitione, qu. V, Resp.; ed. Quaracchi, 1903, pp. 333-334. Una doctrina análoga enseña P. J. OLIVI, In lib. II Sent., qu. 76; ed. B. Jansen, Quaracchi, 1926, t. III, pp. 148-149, donde la memoria desempeña el papel de species. Este texto es importante porque remite a san Anselmo, Monologion, cap. XXXIII, y a san Agustín, De Trinitate, IX, 11-12, como fuentes de la doctrina. Pero el texto en que se estudiará más cómodamente la relación de la posición agustiniana del problema con respecto a la de santo Tomás es la muy notable edición de ROGELIO MARSTON, Quaest. disp. de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima, Quaracchi, 1932. Véase sobre todo De anima, qu. I, pp. 206-221, cuya conclusión es esta: «Concedo igitur quod res mere spirituales non possunt cognosci ab anima nisi per speciem aliquam a se differentem».

[26] Consúltese particularmente: santo TOMÁS DE AQUINO, De veritate, qu. XV, art. 1, en el que se encontrarán las referencias necesarias a san Agustín y Dionisio el Areopagita. Véanse sobre todo las Sed contra y Resp. Este punto ha sido, por lo demás, estudiado por el P. A. GARDEIL, La structure de Pâme, t. I, p. 24.

[27] San AGUSTÍN, Epist. 140, II, 3; Patr. lat., t. 33, col. 539. San BUENAVENTURA, In II Sent., 42, 2, 1, Conclus.; ed. Quaracchi, t. II, p. 965. La relación de esta idea a la doctrina de la iluminación divina aparece claramente en san Buenaventura y está expresada por Mateo d'Aquasparta con toda la fuerza deseable: «Haec autem portio (superior rationis) est illa, in qua est imago Dei; et aeternis regulis inhaerescit, per quas definit et judicat quidquid certitudinaliter cognoscit». Quaest. de Cognitione, qu. II, Resp.; ed. citada, p. 255.

[28] R. DESCARTES, Secondes réponses; ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 108.

[29] B. PASCAL, Pensées, L. Brunschvicg, ed. minor, p. 345, nota 2.

[30] Op. cit., p. 531.

[31] Op. cit., p. 367.

[32] Véase Première série, final. Después de escrito este capítulo, debo al abate Combes el conocimiento de un texto interesante para la historia del Socratismo cristiano: el Livre de sainete méditation en congnoissance de soy, de Roberto Ciboule (1403-1458), del que prepara un estudio seguido de una colección de textos elegidos. Ciboule se inspira en R. de Saint-Victor y en la mística cisterciense (así como en muchas otras corrientes del pensamiento) y parece ser uno de esos intermediarios interesantes entre la Edad Media y Pascal (cf. p. 220, nota 16) que sería conveniente estudiar. Cf. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. VIII (1933), pp. 93 y 259.

XII.

EL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS

PARÉCEME UN HECHO DIGNO de observación el de que todas las grandes epistemologías medievales hayan sido lo que hoy llamaríamos realismos. Después de más de tres siglos de especulación idealista, la neoescolástica se presenta hoy como un neorrealismo, rechaza seguir el método preconizado por Descartes, o, si le ocurre seguirlo, se esfuerza por evitar sus conclusiones. ¿Cómo lo que se impone a tantos contemporáneos nuestros como una evidencia primera no fue nunca sospechado por san Agustín, santo Tomás de Aquino o Duns Escoto? ¿Cómo explicar sobre todo que, una vez proclamada, la necesidad de partir de la mente sea aún hoy negada por tantos filósofos modernos, y que aquellos que dicen seguir la tradición medieval estén todos entre los que la niegan? En una palabra: ¿por qué todo pensador cristiano es realista, si no por definición, cuando menos por una especie de vocación? Este es el problema que quisiera abordar hoy por uno de sus más importantes aspectos, mostrando que el objeto del conocimiento es de tal naturaleza, en un universo cristiano, que es capaz de soportar una epistemología realista.

Nada probaba a priori que así debía de ser, y las vacilaciones de san Agustín bastarían para probarlo. Platón, en quien se inspira, no pensaba que la naturaleza de las causas materiales fuese bastante consistente para hacer de ellas objetos de conocimiento cierto. Al pensamiento puro se abre el mundo de las Ideas, que son objeto de ciencia, pero todo cuanto alcanza la sensación, flotando entre el ser y el no-ser, no puede fundar un conocimiento más elevado que la simple opinión. La necesidad que experimentaba san Agustín de librarse de la incertidumbre de los escépticos lo llevó a abrazar esa doctrina. Temprano comprendió, a través de Plotino, que el sensualismo puro engendra inevitablemente una duda universal. Si lo real se reduce, en efecto, a la apariencia sensible, como está en perpetua contradicción consigo misma, ninguna certeza es posible sea del orden que sea. De ahí esas conclusiones, de una severidad que nada atenúa, y sobre las cuales todos los grandes filósofos del siglo xiii habrán de reflexionar: «Todo lo que los sentidos del cuerpo alcanzan, lo que llamamos lo sensible, ni por un instante deja de cambiar. El que los cabellos crezcan en la cabeza, que el cuerpo envejezca o esté lozano en la juventud, está en un perpetuo devenir y jamás se interrumpe.

Ahora bien: lo que no permanece incambiado no puede ser percibido. Percibir, en efecto, es comprender por la ciencia, y no se puede comprender lo que no cesa de cambiar. No debemos esperar, pues, que los sentidos corporales nos entreguen la verdad en su pureza»[1]. El non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis quedará como una solemne advertenda a meditar, y tan de grado se detuvieron en ello, que de hecho numerosos filósofos de la Edad Media pudieron fácilmente acomodarse.

La verdad es necesaria e inmutable; en el orden sensible no se encuentra nada necesario ni inmutable, de modo que no es de las cosas de donde podemos extraer la verdad. Puede decirse que este es un lugar común de la escuela agustiniana en el siglo XIII. San Buenaventura, Mateo d'Aquasparta, Rogelio Marston y muchos otros lo enseñaron, aun cuando no dejaban de darse cuenta de las extremas dificultades inherentes a semejante posición. La conciencia cada vez más clara de esas dificultades fue la que por último determinó que se la abandonara, luego de intentar salvarla con gran refuerzo de hipótesis complementarias. Lo esencial del problema era el papel que podía desempeñar todavía el objeto en una doctrina de ese género, y como el examen de esta cuestión llevó al pensamiento medieval tan cerca como es posible de lo que hoy llamamos el idealismo, es instructivo verlo en su lucha con esa tentación y saber por qué se opuso a sucumbir.

Para simplificar el problema tomémoslo en el punto en que entra decididamente en su período crítico, es decir, en el muy original discípulo de san Buenaventura, Mateo d'Aquasparta. Persuadido de que la inestabilidad de las cosas sensibles no le permite fundar un conocimiento cierto, llega naturalmente a preguntarse si nuestro conocimiento depende de la existencia de su objeto, y su respuesta es negativa. Todo, en su doctrina, lo empujaba a esta conclusión. Tenemos conocimientos ciertos, o, en otros términos, hay una ciencia; esta ciencia no encuentra de qué fundarse en la naturaleza de las cosas materiales; es, pues, independiente de la existencia de estas: «Gracias a su virtud activa, el intelecto agente puede abstraer por su luz lo universal de lo particular, las especies inteligibles de las especies sensibles, las esencias de las cosas actualmente existentes. Ahora bien: es cosa cierta que los universales, las especies inteligibles y las esencias de las cosas no tienen relación con ninguna cosa actualmente existente. Por lo contrario, son indiferentes a la existencia o a la no existencia de las cosas, no se refieren ni al lugar, ni al tiempo, de modo que la existencia o la no existencia de la cosa no hace nada al conocimiento que de ella tenemos. Así, de la misma manera que el intelecto puede conocer la esencia de

una cosa por su especie inteligible, existiendo esa cosa, también puede conocerla aun si esa cosa no existe». Se objetará, sin duda, que en ese caso el intelecto tendría la nada como objeto, lo que parece contradictorio, pero Mateo d'Aquasparta no se deja turbar por tan poco. A esa objeción tiene, no una, sino dos respuestas.

La primera es que si se toma nada en sentido absoluto, es efectivamente contradictorio que lo que no es nada pueda ser el objeto del intelecto, pero no lo es que el intelecto tenga por objeto la esencia de una cosa no existente. Muy por lo contrario, puede decirse que, en cierto sentido, el objeto del intelecto no es nunca el ser entendido en el sentido de existencia. Poseyendo en sí la especie inteligible de una esencia, la del hombre, por ejemplo, extrae el concepto correspondiente, pero sin representarse al hombre como existente o no existente. Luego el objeto del intelecto es la esencia de la cosa, independientemente de su existencia: nam, nec re existente, quidditas ut est in rebus, est intellectus objectum. He ahí, pues, una solución posible del problema. Esta se aplica bien a la cuestión, y de un modo filosófico; sin embargo, Mateo d'Aquasparta mismo tiene sus dudas y se pregunta si puede resolverse completamente el problema con los solos principios de la filosofía, sin acudir a la teología: iste modus est philosophicus et congruus; non tamen puto, quod sufficiat, et fortassis hic deficiunt principia philosophiae, et recurrendum ad principia theologica. Oigamos sus razones.

La principal es que si nos atenemos a ese punto de vista filosófico, el único objeto que podamos garantizar a nuestro intelecto es el concepto. Supongamos durante un instante que nuestro conocimiento no alcance sino especies inteligibles o los conceptos que de ellas extrae, y lo mismo sería decir que no alcanza ninguna realidad. Es una ciencia sin objeto, luego vacía. A lo sumo podría decirse que el intelecto posee entonces la ciencia de sus propios conceptos, pero, como se desinteresa de saber si les corresponden cosas reales, su conocimiento no tiene contenido. Es muy digno de observar que nuestra filosofía llega aquí a dirigir contra su propia concepción de una ciencia de las esencias puras las objeciones que ya Aristóteles había dirigido contra la teoría platónica de las Ideas. Si el objeto propio de nuestra ciencia son estas, ¿en qué nuestra ciencia sería un conocimiento de las cosas, puesto que las cosas no son las Ideas?[2]. La única diferencia, y de importancia, es precisamente que Mateo d'Aquasparta no cuenta más con las cosas para entregamos el objeto de una ciencia cierta, de modo que, para responder a la objeción aristotélica que él mismo plantea, necesita volver a Platón, por lo menos tal cual lo completaron

san Anselmo y san Agustín.

¿Cuál es, en efecto, el contenido de nuestro concepto? Acabamos de decir que no es una existencia; pero tampoco es un puro posible, un puro conocible; es una verdad necesaria, inmutable y eterna. Como lo dice san Agustín en su De libero arbitrio (II, 8, 21): «Todo lo que toco por mis sentidos corporales, ese cielo o esta tierra, por ejemplo, o todos los demás cuerpos que puedo percibir, no sé cuánto tiempo existirá; pero siete más tres hacen diez, y no solo ahora, sino siempre, y no hay modo de que siete más tres hayan podido alguna vez no hacer diez, ni que alguna vez dejen de hacer diez». Por ahí, vemos, pues, de un golpe, que existe una ciencia necesaria y que su origen no puede encontrarse en la contingencia de lo sensible. Solo nos queda por recordar que la verdad de las cosas creadas no es más que una suerte de expresión de la verdad increada. San Agustín dice, y san Anselmo lo establece con fuerza en su diálogo De veritate, que cada cosa no es verdadera sino en la medida en que se conforma a su modelo divino. Dejemos a un lado las implicaciones metafísicas de esta doctrina, sobre las cuales hemos de volver pronto, y solo guardemos de ella la luz que arroja sobre nuestro problema. No hace nada menos que proveer al conocimiento humano el objeto que necesita: no el concepto, que es una forma vacía; no la cosa sensible, cuya inestabilidad hace inasible, sino el concepto de la esencia relacionado a su modelo divino: quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum[3].

Nada mejor, en verdad, y debemos confesar que la discusión del problema es llevada de mano maestra. Solo debemos agregar que esa misma maestría no hace sino subrayar los peligros de la posición. Quien comienza con Platón, si no es incoherente, debe terminar en Platón. Mateo d’Aquasparta es perfectamente coherente y su ciencia no deja de ser siempre una ciencia de las ideas. El resultado de sus análisis es que la iluminación divina entrega siempre al intelecto humano el objeto de ciencia que lo real sensible no puede ofrecerle. Seguramente, no la iluminación divina sola, sino su colaboración con lo sensible es de tal naturaleza, que es ella, y no lo sensible, la que trae el elemento de estabilidad y de necesidad que la ciencia necesita. Bien se echa de ver cuando Mateo d’Aquasparta se pregunta si las Ideas divinas bastarían a fundar esta ciencia sin los objetos. Debe responder, y responde, por la afirmativa. Que las cosas sean en cierto sentido la causa de nuestro conocimiento es un hecho, pero nada más, pues la causa que hace que nuestro conocimiento sea una ciencia no es las cosas, sino las Ideas; ahora bien: las Ideas no dependen de las cosas; la verdad es la inversa; el intelecto puede conocer, pues, por esas Ideas, aun si las

cosas no existen[4]. En resumen: las cosas no son la causa necesaria de nuestro conocimiento; si Dios imprimiera directamente sus especies en nuestros intelectos como hace en los de los ángeles, las conoceríamos tales cuales las conocemos[5].

Llegar a semejantes consecuencias es reconocer que la filosofía pura no tiene en sí de qué fundar la ciencia, y puesto que Mateo d'Aquasparta considera la doctrina de la iluminación como esencialmente teológica, puede decirse que su epistemología es un escepticismo filosófico rescatado por un fideísmo. Vale decir que la fe sola garantiza la certidumbre de nuestros conocimientos y que el pensamiento medieval toma el camino que lleva al teologismo de Ockham. La importancia del problema era tanto mayor cuanto que Mateo d'Aquasparta no era y no podía ser un aislado. Sus conclusiones son solidarias de una posición de la cuestión que no le era personal, de la que surgían por vía de consecuencia necesaria. Nada más interesante que ver a los mismos agustinianos darse cuenta del peligro que les amenaza. Olivi quiere seguir la tradición que invoca a san Agustín, pero quiere seguirla sine errore, y he aquí el primer error en que teme caer siguiéndola: «En lo que se refiere a nuestro intelecto, hay que cuidarse de no quitarle el poder de emitir juicios verdaderos y ciertos, como lo hicieron los Académicos, y de no atribuirle una ciencia original de todas las cosas, que este poseería naturalmente, como lo hizo Platón, que debido a eso decía que aprender no es sino recordar»[6]. Entre un innatismo que nadie quiere y el escepticismo que amenaza, ¿qué vía podrá seguir el pensamiento medieval? No le queda más sino rehabilitar el orden sensible, y es lo que hará Duns Escoto, después de santo Tomás de Aquino.

El deseo de estabilizar el orden sensible y de conferirle una inteligibilidad digna de ese nombre no arrastró a santo Tomás a renunciar a los derechos de la mente. Ni siquiera tuvo la tentación de hacerlo. En el sentido pleno y propio del vocablo, la verdad solo se encuentra en la mente; pues hay verdad cuando hay adecuación de la cosa y del intelecto; ahora bien: en esta relación es el intelecto el que se hace adecuado a la cosa y en él es donde se establece esa adecuación; así, pues, es en el intelecto donde se halla la verdad: ergo nec veritas nisi in intellectu. Dicho esto, conviene agregar dos cosas para comprender la posición tomista del problema: en primer lugar, que la adecuación del intelecto al objeto es una adecuación real; luego, que las cosas a las que el intelecto se conforma, se conforman ellas mismas a otro intelecto. Examinemos sucesivamente esos dos puntos, pues de ello depende la inteligencia de la posición cristiana del problema.

Es exacto que la verdad está esencialmente en el intelecto, que afirma que las cosas son o no son y juzga que son esto en vez de aquello. Hoy es corriente objetar a esa concepción que la noción de una verdad-copia no resiste el examen, puesto que el intelecto no puede comparar la cosa tal cual es, y que no se le alcanza, con la cosa tal cual se la representa, única que él conoce. Me atrevo a decir que si eso es todo lo que el idealismo moderno puede reprochar al realismo medieval, aquel ni siquiera se da cuenta de lo que puede ser un realismo verdadero. Sin duda, la costumbre que se ha tomado, desde Descartes, de ir siempre de la mente al ser, invita a interpretar la adaequatio rei ad intellectus como si se tratase de comparar la representación de una cosa a ese fantasma que es para nosotros la cosa fuera de toda representación. Es fácil juego denunciar las contradicciones sin número en que incurre la epistemología cuando entra en esa vía, pero no es justo añadir, pues es un hecho, que la filosofía medieval clásica no dio en ellas. La verdad de que esta habla es ciertamente la del juicio, pero el juicio no es conforme a la cosa sino porque el intelecto que lo expresa se volvió primero conforme al ser de la cosa. Es su esencia misma poder llegar a ser todo por modo inteligible. De modo que si puede afirmar que una cosa es, y que es esto en vez de aquello, es porque el ser inteligible de la cosa se ha hecho suyo. Sin duda, no encontramos nuestros juicios en las cosas, y precisamente por eso no son infalibles, pero en las cosas encontramos al menos el contenido de nuestros conceptos, y si, en condiciones normales, el concepto representa siempre tal cual es lo real aprehendido, es porque el intelecto sería incapaz de producirlo si él mismo no hubiese llegado a ser la cosa que el concepto expresa y sobre la esencia de la cual el juicio debiera regirse siempre. Resumiendo: la adecuación que el juicio establece entre la cosa y el intelecto presupone siempre una adecuación anterior entre el concepto y la cosa, que a su vez se funda en una adecuación real del intelecto con el objeto que le informa. Así, pues, en la relación ontológica primitiva del intelecto al objeto y en su adecuación real se encuentra, si no la verdad en su forma perfecta que solo aparece con el juicio, al menos la raíz de esa igualdad de la que el juicio toma conciencia y expresa en una fórmula explícita.

El vocablo verdad presenta, pues, tres sentidos diferentes, aunque estrechamente vinculados, en la filosofía de santo Tomás: un sentido propio y absoluto, y dos sentidos relativos. En un primer sentido relativo, el vocablo “verdadero” designa la condición fundamental sin la cual ninguna verdad sería posible, es decir, el ser. En efecto, no puede haber verdad sin una realidad que pueda ser llamada verdadera cuando se halle en relación con un intelecto. En este sentido es, pues, exacto decir con san Agustín que lo verdadero es lo que es: verum est id quod

est. En el sentido propio, la verdad consiste formalmente en el acuerdo ontológico del ser al intelecto, es decir, en la conformidad de hecho que se establece entre ellos, como se establece entre el ojo y el color que él percibe; es lo que expresa la definición clásica de Isaac Israeli: veritas est adaequatio rei et intellectus, o también la de san Anselmo, repetida por santo Tomás: veritas est rectitudo solamente perceptibilis, pues adecuación de hecho es la rectitud de una mente que concibe que lo que es es, y que lo que no es no es. Por último llega la verdad lógica del juicio, que no es sino la consecuencia de esta verdad ontológica: et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem, de modo que el conocimiento es aquí la manifestación y la declaración del acuerdo ya realizado entre el intelecto y el ser: el conocimiento resulta y surge literalmente de la verdad como un efecto de su causa, y por eso, fundado en una relación real, no tiene por qué preguntarse cómo alcanzar la realidad[7].

Por ahí se ve primeramente que los críticos modernos de la escolástica ni siquiera sospechan la naturaleza ni la profundidad del desacuerdo que los separa, pero también se percibe qué necesidad vital obligaba al pensamiento medieval a mantener intacto el valor inteligible del orden sensible. La verdad se halla propiamente en el intelecto humano, pero debe encontrarse también, en cierto sentido, en las cosas, aun cuando solo se encuentre en ellas en relación a un intelecto. Y lo está en primer lugar en relación al intelecto divino. Esto es lo definitivo en las conclusiones de De veritate de san Anselmo. En relación al hombre, la verdad está sobre todo en el intelecto humano, pero absolutamente hablando, se encuentra en el intelecto divino. Hay, pues, una sola verdad de todas las cosas, en el sentido de que la verdad del intelecto divino es una, y de ella derivan las múltiples verdades de las cosas particulares, aunque, sin embargo, hay una verdad propia a cada cosa, que le pertenece con el mismo título que su entidad. Comunicada a todo ser por Dios, le es inseparable, puesto que las cosas solo subsisten porque el intelecto divino las produce en el ser. La acción creadora divina, engendrando los seres, les comunica por eso mismo una verdad que les es inherente: la de su entidad a la cual el intelecto se hace adecuado, o del intelecto que se la hace adecuada[8]. De todos modos, no habría intelección si el objeto sensible del conocimiento no estuviese dotado de su propia inteligibilidad.

De modo que si se planteara a santo Tomás la cuestión movida por Mateo d’Aquasparta, la contestación no sería dudosa: ¿Queda una verdad cuando las cosas mismas se destruyen? Sí; la del intelecto divino subsiste, pero la verdad relativa de las cosas desaparece con ellas o con el intelecto humano que solo

puede percibirla. La doctrina cristiana de la creación implica necesariamente esa consecuencia, pues, o bien el término del acto creador es nulo, caso en el cual no habría ni ser ni verdad formal de las cosas por conocer; o bien ese término es positivo, y entonces menester es que las cosas sean seres reales, así como la verdad que les es inherente. En una filosofía cristiana plenamente consciente del sentido de sus principios hay un orden de la verdad cuya existencia es contingente, pero cuya esencia es tan estable como la del ser que la posee: nulla res est suum esse, et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est[9]. Esta verdad creada, cuya noción es característica de la filosofía cristiana, pertenece, pues, de pleno derecho a las cosas sensibles y a la percepción que las aprehende. Lo que queda de la crítica agustiniana de las sensaciones es que el sentido, por el hecho mismo de que está vinculado a un órgano corporal, no puede llevar a cabo el regreso completo sobre su acto, que sería necesario para que lo conociese. Ese regreso se esboza, puesto que el animal siente que siente, pero no se acaba, puesto que el animal no sabe qué es sentir. No por eso deja de ser cierto que si la verdad no se encuentra en lo sensible bajo su forma explícita, se halla con qué fundarla: veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est[10]. De que el sentido no conoce la verdad, no puede concluirse que lo que conoce no es verdad; por lo contrario, el intelecto no tiene más que aplicarse a los datos sensibles para extraer la verdad.

Por mi parte, creo que la grandeza y la potencia vital de la escuela franciscana en ninguna parte resplandece más manifiestamente que en la facilidad con que sus representantes comprendieron la necesidad de esta conclusión y, una vez aprehendida, la demostraron según sus propios principios. Hace de esto muchos años, un sociólogo amigo me felicitaba porque trataba las filosofías de la Edad Media como grupos y hablaba de ellas como de realidades colectivas. En realidad, los grupos se han constituido alrededor de individuos y nada es tan fácil como comprobarlo en el caso que nos ocupa. Por todas las tradiciones franciscanas, Duns Escoto debió entrar en guerra contra santo Tomás y mantener la sospecha lanzada sobre el orden sensible por los agustinianos de su Orden, pero como juzgaba esta posición filosóficamente insostenible, la rechazó pura y sencillamente, aun cuando de otro modo salvara lo que de verdad contenía la doctrina de san Agustín.

También él se inclinó curiosamente sobre el problema que planteaba la novena De las 83 cuestiones diversas de san Agustín. Conoce todos los textos, no solo clásicos, sino de mucho antes tratados en su época, con los cuales era costumbre

reforzar este; pero a esa acumulación de citas agustinianas, basta una sola palabra de san Pablo para hacerle contrapeso: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae jacta sunt intellecta conspiciuntur (Rom., I, 20). Pues, según propia confesión de san Agustín, esas invisibilia Dei son las Ideas divinas: «Luego las Ideas son conocidas a partir de las criaturas; luego también hay, anteriormente a la visión de esas ideas, un conocimiento cierto de las criaturas»[11]. Dando vuelta de ese modo a la posición agustiniana del problema, Duns Escoto se comprometía a justificar el valor del conocimiento sensible, y ya veremos que a ello se entregó activamente.

El hecho es tanto más notable cuanto que toda la no-ética de Duns Escoto tiende a reforzar cuanto es posible la independencia del intelecto respecto del orden sensible. En eso mismo se distingue de la de santo Tomás. A través de todas las correcciones que hace a la doctrina de san Agustín, subsiste una vena agustiniana, pues el conocimiento sensible no es para él sino la “ocasión” del conocimiento inteligible. Sin embargo, al par que limita así el papel, Duns Escoto estima absolutamente necesario establecer sólidamente el valor. Este debe ser inatacable en el lugar que le corresponde. ¿Por qué esa solicitud? Porque Duns Escoto ha visto muy bien que la Nueva Academia es la hija legítima de la Antigua; el idealismo trascendente de Platón se aviene muy bien a un escepticismo completo respecto del mundo de los cuerpos; ahora bien: Duns Escoto[11] no puede avenirse a ese escepticismo a causa de su cristianismo. Establecido en un mundo de substancias creadas, necesita adquirir la ciencia de estas para elevarse a las de las ideas y no instalarse en el mundo de las ideas para despreciar a su antojo esa ciencia. Detrás de la crítica agustiniana de lo sensible, Aristóteles no le muestra solo a Platón, sino a Heráclito. Pues este es quien le da la mayor del silogismo, y esa mayor es falsa: antecedens hujus rationis, scilicet quod sensibilia continue mutantur, falsum est; haec enim est opinio quae imponitur Heraclito.

Al oponerse así a la depreciación platónica de lo sensible, Duns Escoto se veía naturalmente llevado a criticar la concepción agustiniana de la iluminación. Ante todo le reprocha que quiera construir sobre cimientos en ruina. Si el elemento sensible del conocimiento escapa por esencia a la aprehensión de la ciencia, ¿cómo la iluminación divina podría comunicar al conocimiento que de ella tenemos una estabilidad que le es esencialmente ajena? O bien la luz divina va a encerrarse en lo sensible y participar en su caducidad, caso en el cual no habremos ganado nada; o bien va a transfigurarlo de tal manera que nuestra ciencia no tendrá más ninguna relación con la verdadera naturaleza de su objeto:

caeremos en el error que Aristóteles reprocha a Platón. La única manera de salir del paso es, pues, admitir que existe una certidumbre empírica fundada en un razonamiento experimental. Sin duda, la inducción de las leyes a partir de la experiencia no nos conduce a conclusiones absolutamente necesarias; no es contradictorio que las cosas puedan producirse de modo distinto al que se producen, pero el conocimiento que de sus leyes tenemos no es menos cierto y está substraído al error, pues descansa precisamente sobre la estabilidad y la necesidad de las naturalezas. El gran principio que garantiza el valor de la ciencia experimental es que todo lo que sucede regularmente, en virtud de una causa no libre, es el efecto natural de esa causa. Natural, es decir, no accidental, sino necesario; la ciencia de la naturaleza, que podemos adquirir por la experiencia, ofrece pues, también ella, un carácter de necesidad[12].

Toda la doctrina de Duns Escoto sobre ese punto importante puede resumirse diciendo que se opone al heraclitismo, porque si las cosas naturales pasan, su naturaleza no pasa. De modo que no es por casualidad, ni por un juego absurdo de la historia, que el siglo XIII vio expandirse la obra de Rogerio Bacon, o que el siglo XIV pudo asistir a los primeros desarrollos de la ciencia positiva. Sin embargo, nos equivocaríamos si atribuyéramos a los hombres de la Edad Media el amor de la ciencia por la ciencia, o, como gusta decirse hoy, de la ciencia "desinteresada". Su amor por la ciencia es tan desinteresado de fines prácticos como el nuestro puede serlo, y a veces aún más, pero la ciencia de las cosas no es para ellos un fin en sí. Miran a la naturaleza porque son cristianos y como cristianos la estudian. Aman en ella la obra de Dios. De ahí esa suerte de ternura religiosa con que enumeran las maravillas[13] y el cuidadoso celo que ponen en asegurar su inteligibilidad.

El realismo de la Edad Media fue, pues, el heredero del realismo griego, por un motivo muy diferente a aquel en que se inspiraba la filosofía de Aristóteles, y es lo que le confiere su carácter particular. Aristóteles desconfió del idealismo platónico, porque el reino del hombre es de este mundo, y necesitamos sobre todo una ciencia que sea la del mundo en que vivimos. Los Cristianos desconfiaron cada vez más del idealismo platónico, porque el reino de Dios no es de este mundo, pero este mundo es el punto de apoyo necesario para quien quiere elevarse hasta él. Disolverlo en un flujo de apariencias inconsistentes es quitarnos de las manos el medio más seguro que tenemos de conocer a Dios. Si la obra de la creación no es inteligible, ¿qué sabremos jamás de su autor? O, más bien, ¿cómo la imaginaremos, si ella no es más que el transcurrir perpetuo del mundo de Heráclito? Porque todo es número, peso y medida, la sabiduría de

Dios resplandece en la naturaleza. Porque es fecundo, se atestigua su poder creador. Porque las cosas son ser, y no casi-nada, sabemos que Dios es el Ser. Así, lo que la revelación enseña de Dios, lo confirma la vista del universo: «Las criaturas de este mundo sensible significan los atributos invisibles de Dios, porque Dios es el origen, el modelo y el fin de toda criatura, y porque todo efecto designa su causa, toda imagen su modelo, todo camino el término al cual conduce»[14]. Suprimid nuestro conocimiento del efecto, de la imagen y del camino, y no sabremos más nada de la causa, del modelo, ni del término. El realismo filosófico de la Edad Media está alimentado de motivos cristianos y subsistirá un realismo mientras la influencia del cristianismo siga haciéndose sentir.

Sin embargo, muy a menudo se habla de idealismo cristiano, y efectivamente puede que la expresión tenga un sentido, pero entonces se trata de un cristianismo muy diferente del catolicismo medieval. Para el luteranismo, cuya teología invita a desinteresarse de una naturaleza irremediablemente corrompida, el idealismo es una salida filosófica que se presenta sola. Quizá fuera más exacto decir que es muy natural que sea él quien la encontró. Reduciendo la historia del cosmos al drama íntimo de la salvación individual, el verdadero luterano no tiene por qué buscar a Dios en la naturaleza: lo siente obrando en su alma, y eso basta. El catolicismo medieval no ignoró ciertamente que la naturaleza está en lucha con el pecado y tiene urgente necesidad de gracia; ha dicho y repetido que el mundo material está hecho para el hombre y el hombre para Dios. Bastante le han sido reprochados ese antropocentrismo y el geocentrismo que aquel parece traer consigo, para que se le acuse hoy de haber desconocido la importancia del punto de vista humano. Sin embargo, es verdad decir que en un sentido profundo la Edad Media siempre se mantuvo apartada del antropocentrismo en que se complace el idealismo de nuestros contemporáneos.

Pues este es uno de los más extraordinarios espectáculos de la historia, cuyo primer acto comienza con Descartes y se prolonga todavía hoy. Los filósofos cristianos podían muy bien estar persuadidos de que la naturaleza estaba hecha para el hombre, y es cierto decir en este sentido que el mundo medieval tenía al hombre por centro; pero no por eso dejaban de saber que, pues Dios creó el universo, este universo está dotado de una existencia propia, que el hombre puede conocer, pero no tener la pretensión de crear[15]. Por eso, garantizada por la eficacia de la acción divina, la naturaleza de las cosas es siempre para la mente una distinta realidad por recoger en sí, para apoderarse de ella y asimilársela. Cuando Kant declaró que iba a realizar una revolución copernicana

substituyendo por el idealismo crítico el realismo dogmático de la Edad Media, lo que en verdad había de ocurrir era necesariamente lo contrario[16]. El sol que Kant establece en el centro del mundo es el hombre, de modo que su revolución es exactamente a la inversa de la de Copérnico, y nos conduce a un antropocentrismo mucho más radical que aquel de que se acusa a la Edad Media. El hombre medieval solo se creía localmente en el centro del mundo; esta creación, de la que era el fin y se recapitulaba en él, no dejaba de ser un exterior al que debía someterse para conocer la naturaleza de aquel. Nutrido de idealismo kantiano, el hombre moderno estima, por lo contrario, que la naturaleza es lo que las leyes del espíritu hacen. Perdiendo su independencia de obras divinas, en adelante las cosas gravitan alrededor del pensamiento humano, del que toman sus leyes. Después de eso, ¿cómo asombrarse de que la crítica haya eliminado progresivamente toda metafísica? Para sobrepasar a la física es menester que haya una física. Para elevarse por encima del orden de la naturaleza es menester que haya una naturaleza. Desde el momento en que el universo se reduce a las leyes del espíritu, ese nuevo creador no tiene más nada a su disposición que le permita sobrepasarse. Legislador de un mundo al que su propia mente da nacimiento, el hombre es en lo sucesivo prisionero de su obra y ya no conseguirá evadirse de ella.

Considerar el espíritu de la reforma kantiana es hacer mucho por comprender el que esta pretende eliminar. Pues a lo que Kant apunta es al realismo medieval a través del dogmatismo que en él se inspira; la Crítica inaugura una era nueva, cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus[17]. Lo que no parece haber sospechado es que el realismo medieval no puede ser arrancado de los espíritus sino con el espíritu cristiano que ha regulado su evolución y asegurado su crecimiento. Enseñados por el Génesis que el mundo es la obra de Dios, no del hombre, los pensadores de la Edad Media lo estaban por el Evangelio de que el fin del hombre no es el mundo, sino Dios. Al subvertir la posición tradicional del problema, el idealismo crítico hace imposible la solución. Si mi mente es la condición del ser, por ella jamás iré más allá de mis propios límites y mi capacidad de infinito nunca será satisfecha. Aun si mi mente no hace sino plantear las condiciones a priori de la experiencia, siempre habrá entre Dios y yo la pantalla de las categorías del entendimiento, que hoy me impedirá el conocimiento de su existencia y más tarde la visión beatífica de su perfección. Sin duda está permitido imaginar una transmutación completa del hombre, pero eso es precisamente lo que los filósofos cristianos juzgaron poco filosófico y creyeron necesario evitar. Tomado tal cual es, el hombre viajero debe estar en camino hacia un fin que, por mucho que le exceda, no es tal que su naturaleza

sea esencialmente incapaz de alcanzar; tal como se desarrollan, las operaciones del intelecto deben prepararlo para ello; abriéndose dócilmente a los seres cuyas esencias la llenan sin saciarla, la mente del hombre se deja conducir hacia el Ser y se prepara a recibir al único objeto que puede colmarla. Pero cuál es su relación a ese objeto y en qué sentido es capaz de ello, es una cuestión que nos queda por examinar.

[1] San Agustín, De div. quaest. 83, qu. 9; Patr. lat., t. 40, col. 13.

[2] Aristóteles, Metaph., I, 9, 991 a 12.

[3] Todo ese análisis sigue a MATEO D'AQUASPARTA, Quaest. disputae; ed. Quaracchi, 1903; qu. I, De cognitione, Resp., pp. 230-233; ad 8, p. 236.

[4] Mateo d'Aquasparta, op. cit., Contra, 5, pp. 225-226.

[5] Mateo d'Aquasparta, op. cit., ad 12, p. 237.

[6] P. J. OLIVI, In II Sent., Appendix, qu. II; ed. B. JANSEN, Quaracchi, 1926, t. III, p. 505. Nótese en la p. 502, art. 6, el excelente resumen que da Olivi de la posición agustiniana: «Praeterea, nullum fallibile et mutabile potest infallibili ter certificare aut actum infallibilem et immutabilem generare; sed omnis species seu ratio creata est fallibilis et mutabilis; ergo impossibile est quod intellectus per speciem creatam aut lumen creatum infallibili ter et immutabiliter certif icetur; et ita oportet quod certificetur per rationem aeternam et lumen aeternum».

[7] Santo TOMÁS DE AQUINO, Quaest. disp. de Veritate, qu. I, arts. 1 y 2. Se consultará con provecho sobre el conjunto de esta cuestión el opúsculo de J. PIEPER, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Helios-Verlag, Münster i. W., 1931.

[8] El texto fundamental es san ANSELMO, De veritate, cap. XIII; Patr. lat., t. 158, col. 484-486. Los agustinianos lo utilizan para establecer que, sin la verdad divina que es única, no habría en las cosas verdad particular; véase, por ejemplo, R. GROSSETESTE, De unica forma omnium, ed. L. Baur, pp. 106-111, y De veritate, pp. 130-143. Santo Tomás, por lo contrario, discutiendo las conclusiones de san Anselmo, se aplica en mostrar que, admitida esa tesis, aún queda en las cosas una verdad que les es propia: Qu. disp. de Veritate, I, 4, Resp.

[9] Santo TOMÁS DE AQUINO, Qu. disp. de Veritate, I, 4, ad 3 y 4.

[10] Santo TOMÁS DE AQUINO, op. cit., I, 9, Resp. Santo Tomás apunta expresamente en esa contestación al texto de san Agustín sobre la incertidumbre de lo sensible: Ibid., 2.º obj.

[11] Duns Escoto, Op. Oxon., I, 3, 4, 2; ed. Quaracchi, n. 399, t. I, p. 358.

[12] Duns Escoto, Op. Oxon., I, 3, 4, 2, 9; ed. Quaracchi, n. 408, t. I, p. 367-368. Véase sobre esa cuestión: Avicenne et le point de départ de Duns Scot, en Arch, d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, t. II (1927), pp. 117-119.

[13] Por ejemplo, san BUENAVENTURA, Itinerarium mentis in Deum, I, 14; Quaracchi, ed. minor, p. 301.

[14] San BUENAVENTURA, op. cit., II, 12; ed. citada, pp. 312-313.

[15] Puede decirse que en un sentido el kantismo consiste en atribuir a la mente del hombre la función creadora de inteligibilidad que la Edad Media reservaba a Dios: «Scientia Dei aliter comparatur ad res quam scientia nostra; comparatur enim ad eas sicut et causa et mensura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinavit. Ipsae autem res sunt causa et mensura scientiae nostrae. Unde sicut et scientia nostra referetur ad res realiter, et non e contrario, ita res referuntur realiter ad scientam Dei, e non e contrario». Santo Tomás de Aquino, Qu. disp, de Potentia, VII, 10, ad 5. Es lo que también sugiere otro texto, donde se ve que nuestro intelecto desempeña en Kant, frente a las cosas naturales, el papel que santo Tomás reserva al intelecto divino y no nos atribuye sino respecto de los objetos artificiales; nuestras creaciones: «Intellectus enim practicus causât res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph. (com. 9): sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum». Qu. disp, de Veritate, I, 2, Resp.

[16] Kant, Kritik der reinen Vernunft, prefacio de la segunda edición.

[17] Fr. Bacon, Instauratio magna, Praef; inscrito por Kant en epígrafe de la Critica de la razón pura.

XIII.

EL INTELECTO Y SU OBJETO

EL PROBLEMA DEL OBJETO del conocimiento humano contiene dos cuestiones, al mismo tiempo distintas y estrechamente conexas. La primera se aplica al objeto natural del conocimiento, y consiste en buscar, dado un intelecto cual el nuestro, qué clase de seres cae directamente y como de pleno derecho en su esfera. La segunda se aplica a su objeto adecuado y pregunta si lo que nos es naturalmente conocible basta por sí solo a colmar la capacidad de nuestro intelecto. Dos poderosas síntesis metafísicas han resuelto el problema según dos métodos diferentes, pero en el mismo espíritu: la de santo Tomás de Aquino y la de Duns Escoto; nada puede ser más útil para la prosecución de nuestro objeto que considerarlas en sus divergencias tanto como en sus concordancias.

A simple vista pudiera creerse que filósofos deseosos de asegurar al hombre la posibilidad de conocer a Dios, no pudieron concebir nada más sencillo, para hacer que este conocimiento fuera posible, que plantear a Dios como el objeto natural de nuestro intelecto. Desde luego, así es como se interpretan a veces sus sistemas, cuando, cansados de acusarlos de ser teologías, se les acusa de ser místicas. En realidad, nada es menos exacto. Hacer de Dios el objeto natural de nuestra mente es, por lo contrario, una de las acusaciones que los filósofos medievales se achacan gustosos unos a otros, precisamente porque el peligro es para ellos tan grave, que cada cual se jacta de haber triunfado de él más completamente que su vecino. San Buenaventura se lo reprocha a Grosseteste; Duns Escoto a Enrique de Grante, y más de un tomista se lo reprocha aún hoy a Duns Escoto. No nos engañemos; es un punto que decide la suerte de toda la epistemología cristiana y vale la pena detenerse en él.

En esto, como en otras cosas, la tentación de seguir la línea de menor resistencia y buscar en el platonismo los principios de una solución era muy fuerte para muchos cristianos. No es lo que hizo santo Tomás. Lejos de conceder a Platón que el objeto propio y natural de nuestro intelecto fuera la Idea inteligible, a la cual nos elevaríamos penosamente por el esfuerzo obstinado que nos apartaría de los sentidos, se declara de acuerdo con Aristóteles y con la experiencia para afirmar qpe en esta vida no podemos formar ningún concepto sin haber tenido

primero una sensación, ni siquiera volver luego a ese concepto sin recurrir a las imágenes que las sensaciones han depositado en la imaginación. Hay, pues, una relación natural, una proporción esencial entre el intelecto humano y la naturaleza de las cosas materiales, de donde resulta que si hay Ideas puramente inteligibles, cuales las de Platón, el hecho mismo de que por esencia escapen a la aprehensión de nuestros sentidos hace imposible considerarlas como el objeto natural de nuestro intelecto. Ahora bien: eliminar las ideas platónicas del campo normal del conocimiento humano es eliminar de él todos los objetos de la misma naturaleza, es decir, todos los que trascienden la experiencia sensible.

En primer lugar, nos negaremos a conceder a ciertos filósofos que podamos llegar, con la ayuda de conceptos abstractos de lo sensible, a formar un conocimiento propio de toda substancia puramente inteligible. Lo puro inteligible es, en efecto, de una naturaleza enteramente diferente a la de las esencias sensibles; de modo que por más que abstraigamos, afinemos y purifiquemos, jamás conseguiremos que lo que se nos da como sensible pueda representar lo puro inteligible. Sin duda, el conocimiento abstracto de lo inteligible puro vale más que nada, pero de ahí a tomarlo por un conocimiento propio de lo inteligible hay gran trecho. Pero lo que es verdad de objetos no sensibles, tales como las inteligencias puras, lo es aún mucho más cuando se trata de Dios. Pues las inteligencias puras solo se distinguen de nosotros por su inmaterialidad; substancias diferentes de lo que somos, porque no están compuestas como nosotros de materia y de forma, no dejan de ser sin embargo substancias, puesto que están compuestas de esencia y de existencia. En una palabra, aun cuando no pertenezcamos al mismo género natural, entran con nosotros en el mismo género lógico, el de la substancia, o, más sencillamente aún, en el de la criatura, es decir, en el de todo lo que, no siendo el Ser, no tiene en su esencia la razón suficiente de su existencia. Pero Dios no entra ni en el mismo género natural que el nuestro, pues no está compuesto de materia y de forma; ni en el género lógico de la substancia en general, pues ni siquiera está compuesto de esencia y de existencia, ¿Cómo, pues, lo que trasciende desde todo punto de vista el alma humana que conoce y el objeto que ella conoce puede caer naturalmente bajo la aprehensión de nuestro intelecto? Así, la respuesta tomista al problema planteado es a la vez sencilla y clara: un intelecto cuyo conocimiento se aplica naturalmente a las cosas sensibles no puede tener naturalmente a Dios por objeto[1].

La posición escotista es mucho más compleja y menos fácil de comprender, pero concuerda enteramente con la conclusión del tomismo. En ambas doctrinas es

igualmente verdad decir que el intelecto humano no puede aprehender lo puro inteligible, pro statu isto[2]; lo que las separa son sus dos concepciones diferentes del estado actual del hombre y de la razón por la cual está en ese estado. Cuando santo Tomás declara que el intelecto debe necesariamente dirigirse hacia lo sensible, secundum statum praesentis vitae, entiende decir que el estado del hombre en esta vida es también su estado natural, aquel en el cual se halla colocado por el solo hecho de que su naturaleza es una naturaleza humana. El pecado original lo ha herido, pero no puede haberlo cambiado, pues cambiar una naturaleza equivaldría a destruirla. Por lo demás, ¿cómo puede ser de otro modo? Puesto que la unión del alma al cuerpo es una unión natural, el estado que resulta de esta unión es un estado natural y el modo de conocimiento por abstracción de lo sensible que resulta de ese estado es un modo de conocimiento natural: anima ex sua natura habet quod intelligat convertendo se ad phantasmata. Santo Tomás va tan lejos en ese sentido, y siempre va tan lejos como su razón lo exige, que cuando reconoce que el alma separada del cuerpo debe ser capaz de conocer directamente lo inteligible, agrega que el estado en que esta se encuentra entonces ya no es el que conviene a su naturaleza. Y esto cae de su peso. El alma está unida al cuerpo precisamente para poder obrar conforme a su naturaleza —unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam—; el modo de conocimiento que aún puede ejercer una vez separada del cuerpo, más noble en sí quizá, no puede sin embargo serle natural.[3]

Lo que Duns Escoto llama un estado, por lo contrario, no es absolutamente idéntico a lo que santo Tomás designa con ese nombre. Para él, el estado de un ser no se define en función de una naturaleza que bastaría a asegurarlo; ni siquiera es una consecuencia de derecho fundada sobre la necesidad interna de una esencia que en cierto modo puede exigirlo; es sencillamente una manera de ser estable, cuya permanenda está asegurada por las leyes de la sabiduría divina: status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. De donde resulta que, en la filosofía de Duns Escoto, el estado de lo intelectual puede ser el mismo que en la filosofía de santo Tomás, sin que, sin embargo, estemos autorizados a deducir las mismas consecuencias, y esto es precisamente lo que se produce respecto del problema que nos ocupa. Es muy cierto que, según Duns Escoto, el intelecto humano tomado en su estado actual no puede formar ningún concepto sin la ayuda de los sentidos; pero solo se trata de un estado de hecho, no de un estado de derecho. Sin una moción inicial del intelecto por la sensación, no hay conocimiento intelectual. ¿Por qué? Quizá —y es una hipótesis a la que Duns Escoto acude con agrado, como castigo divino del pecado original—, quizá sencillamente porque Dios quiere esa estrecha

colaboración de nuestras facultades de conocer. Sea cual sea la razón en que nos detengamos, lo que es absolutamente seguro es que nada, ni en la naturaleza del intelecto en cuanto tal, ni aun en la naturaleza de ese intelecto en cuanto unido al cuerpo, establece en él la necesidad de acudir al conocimiento sensible para ejercer sus operaciones[4]. Pero, si así es, ya no se puede decir que el objeto propio de nuestro intelecto es la esencia de la cosa sensible; luego tampoco puede sostenerse que lo inteligible puro escapa a nuestra aprehensión en razón de su misma inteligibilidad; por último, ya no se puede pretender que si Dios no es el objeto natural de nuestro conocimiento se debe a que la realidad sensible es la única que sea naturalmente proporcionada a nuestro intelecto. Por eso Duns Escoto, bloqueado en el terreno de la epistemología, se dirigirá a la metafísica. El sendero por el cual nos conduce en ese terreno no deja de tener espinas, pero me atrevo a invitaros a seguirlo y estoy persuadido de que no lamentaréis haber caminado con él. Convengamos en llamar “moción” a la acción ejercida por un ser real sobre otro y preguntémonos si Dios puede ser considerado como un objeto capaz de mover naturalmente nuestro intelecto. A la cuestión así planteada solo dos respuestas son posibles, pues no hay sino dos mociones concebibles: la moción natural y la moción voluntaria. Una moción natural es la que un ser ejerce sobre otro en virtud de una necesidad interna de su misma naturaleza; le basta con ser para ejercerla, y desde el momento en que es no puede no ejercerla. Una moción voluntaria es la que un ser ejerce por una decisión libre, y por consiguiente solo depende de él ejercerla o no. La cuestión no comporta, pues, sino dos respuestas: o Dios mueve nuestro intelecto como un ser natural obra sobre otro, y en este caso deberá decirse que es el objeto natural de nuestro intelecto; o Dios mueve nuestro intelecto a conocerlo por un decreto de su libre voluntad, y entonces habrá que decir que de nosotros a él no es concebible relación natural alguna, ni siquiera la de sujeto conociente a objeto conocido. ¿Cuál de esas dos respuestas hay que elegir?

Uno de los puntos sobre los cuales se equivocan más a menudo en la filosofía de Duns Escoto es el papel que en ella desempeña la voluntad. Ninguna expresión tan empleada como la de “voluntarismo escotista”. Y es muy cierto que la voluntad desempeña un papel considerable en su doctrina, pero tiene sus límites, y el más importante de todos, el que bastaría a separar radicalmente a Duns Escoto de aquellos que colocan la voluntad en el origen del ser, es que para él ningún voluntarismo es posible en Dios respecto a Dios. Más precisamente aún, puesto que clasificamos toda moción concebible en natural o voluntaria, es imposible que la moción absolutamente primera aquella de la cual está suspendido todo lo demás, sea una moción voluntaria. Lo que está en el

principio no puede ser sino una naturaleza, no una voluntad. La razón de este hecho es fácil de comprender. Para querer hay que conocer; el acto por el cual la voluntad quiere, presupone, pues, el acto por el cual el objeto querido se hace conocer al intelecto; ahora bien: la moción del intelecto por el objeto es una moción natural; ha de haber, pues, una moción natural anteriormente a todo acto de la voluntad. Apliqúense ahora, por más impropias que sean cuando se trata de Dios, las distinciones que preceden, y se verá salir la solución del problema por vía de consecuencia necesaria.

La primera naturaleza que puede ejercer una moción, aquella antes de la cual, absolutamente hablando, ninguna otra es posible, es la esencia divina, pues precede a todo lo demás como el infinito precede a lo finito. Ahora bien: esa moción natural y primera de todas, solo el intelecto divino puede recibirla, de modo que la primera de las mociones es la moción natural del intelecto de Dios por su esencia: omnino prima motio est naturalis motio divini intellectus a suo objecto. Entonces, y solamente entonces, es cuando la voluntad divina puede intervenir para aprehender en un acto de amor la esencia infinita así conocida y expresada; el acto voluntario se añade al acto natural, y así como de la intelección de Dios por sí mismo se engendra el Verbo, así también del amor de Dios por sí mismo procede el Espíritu Santo. Por ahí se cierra el círculo de las operaciones inmanentes a la primera esencia, pero ya se puede discernir el germen de lo que hará posible la existencia de todo lo demás.

Desde el punto de vista del análisis metafísico, en efecto, la primera de todas las mociones concebibles no termina solo en la intelección de la esencia divina tomada en su necesidad y su infinidad, pues al mismo tiempo alcanza las participaciones finitas y creables de su esencia, los seres cuya existencia posible, si esta se actualizara, sería una analogía del Ser que puede solo hacerlas existir. Pero, por una intuición muy profunda y que nos conduce al corazón mismo de su pensamiento, Duns Escoto hace observar que el conocimiento de los posibles en Dios no puede ser de la misma naturaleza que el que tiene de su propia esencia. Pues su esencia es necesaria, mientras que, por definición, los posibles no lo son. Tomados en sí mismos y en su posibilidad pura carecen de la determinación que se requiere para ser aprehendidos por una mente distinta. Por lo demás, es fácil verlo si se considera el caso de los futuros contingentes. Supongamos, en efecto, que el intelecto divino, tomado en sí mismo y fuera de toda determinación voluntaria, sepa que de dos acontecimientos posibles uno debe ocurrir: será menester que, o bien ese acontecimiento quede contingente en sí mismo, caso en el cual el intelecto divino podría equivocarse, o bien que el conocimiento que de

él tiene el intelecto divino sea infalible, y en ese caso el acontecimiento dejará de ser contingente. Así, pues, en tanto nos atenemos al orden del intelecto, es imposible un conocimiento distinto de lo contingente. ¿Qué se necesita para que llegue a ser posible?

En primer lugar es menester, desde el punto de vista del análisis metafísico que perseguimos, que la voluntad divina decida querer cierto ser o cierto acontecimiento determinado. En segundo lugar, el intelecto de Dios, que ve esa determinación infalible de su voluntad, sabe en consecuencia de esa decisión que tal ser debe existir o que tal acontecimiento debe producirse. Matando en su raíz misma el necesitarismo de Avicena, Duns Escoto prueba, pues, que lejos de derivarse del ser primero en virtud de una ley natural, las criaturas no pueden tener en él ideas distintas sin una intervención libre de la voluntad de Dios. Para que puedan ser determinadamente concebidas es menester primeramente que Dios lo quiera; la esencia del ser necesario mueve, pues, necesariamente su intelecto, pero la esencia del ser contingente no puede moverlo sino de modo contingente, puesto que para mover hay que ser, y el ser depende de una voluntad. Pero la inversa no es menos verdad, y aquí llegamos al umbral de nuestra conclusión.

Ningún objeto contingente puede ser el objeto necesario y natural del intelecto divino. No puede ser el objeto necesario, porque el único objeto necesario es la esencia divina. No puede ser el objeto natural, puesto que no toma valor de objeto sino en virtud de la decisión de una voluntad. Pero la recíproca es no menos evidente. Ningún intelecto creado puede tener a Dios por objeto natural, pues si no hay relación natural entre la criatura y Dios, tampoco la hay entre Dios y la criatura. Para que fuese de otro modo sería menester que la relación de nuestro intelecto a la esencia divina fuese la misma que la del intelecto de Dios a su esencia. Ahora bien: de sobra sabemos que no lo es, puesto que nuestro intelecto es contingente como nuestra existencia misma. Para que el hombre pueda conocer a Dios es menester que la voluntad que le ha abierto el paso de lo posible al ser intervenga de nuevo para hacerle franquear el abismo de lo finito a lo infinito. Solo el infinito puede hacerlo. Así, el ser que solo existe en virtud de una decisión libre de Dios, porque no tiene relación necesaria a Dios, no conocerá a Dios sino en virtud de una decisión divina igualmente libre, porque no hay relación natural entre un intelecto contingente y una esencia necesaria[5]. Esta decisión la tomó Dios al crear este mundo visible que manifiesta su gloria y cuya consideración nos eleva hasta él; también la tomó al exaltar hasta él a los bienaventurados que gozan de él cara a cara, pero, tanto en uno como en otro

caso, ya sea indirectamente por su creación o directamente por su gracia, el intelecto humano no se eleva al conocimiento de Dios sino porque Dios mismo lo ha querido[6].

Al construir semejante síntesis, Duns Escoto no solo cortaba la raíz del necesitarismo árabe, sino que al mismo tiempo establecía la incompatibilidad esencial de todo ontologismo con su propia doctrina y con la filosofía cristiana en general. Cuando se piensa en que de ello fue acusado muchas veces, no podemos abstenemos de soñar en la inutilidad completa de todo esfuerzo por ser claro, puesto que de todas las teorías del conocimiento se le atribuye la que para él fue la más odiosa y de la cual su propia metafísica establece la radical falsedad. Ahora bien: en ese plano de las tesis maestras y de las ideas directrices, por las vías que le son propias llega a las posiciones que santo Tomás había alcanzado por las suyas. Pues muy evidente es que aquí no se trata ya de una de esas cuestiones de método en que las divergencias técnicas son siempre posibles: lo que está en juego es la esencia misma del pensamiento cristiano, y si santo Tomás no estuviese ya separado del ontologismo por su empirismo como por una barrera en sí misma suficiente, levantaría otras tantas como Duns Escoto en su propia metafísica. Tanto para uno como para otro, en efecto, ver a Dios por su esencia es lo propio de Dios; ninguna criatura puede, pues, alcanzar ese conocimiento, a menos que Dios la exalte a ello: nisi Deo hoc faciente. En ambas doctrinas, la diferencia radical que separa al ser necesario del ser contingente supone un tajo en el orden de la existencia que se prolonga en el orden de la mente. Solo —dice santo Tomás— el intelecto divino ve de sí la esencia divina, justamente porque él es la esencia divina misma; para que el nuestro, que no lo es, pueda conocerla, es menester que una acción de Dios le haga capaz de ello: haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei[7]. Así, en ambos sistemas, un conocimiento natural de la esencia divina es una contradicción en los términos, y por eso Dios no puede ser el objeto natural y primero de nuestro intelecto.

Esta conclusión tan firme no hace más fácil la solución de la segunda parte de nuestro problema. En efecto, es menester que en adelante encontremos un objeto natural del intelecto que, sin ser Dios, nos ponga sin embargo en la vía de Dios. En otros términos: si el conocimiento de Dios no es nuestro conocimiento de Dios, la bienaventuranza que aquel engendra no será nuestra bienaventuranza; ahora bien: para que este conocimiento sea nuestro es menester que nuestro intelecto pueda al menos ser capaz de ello, y también por consiguiente que se pueda discernir en él, desde ahora, el fundamento de esa capacidad. Preguntemos

sucesivamente a santo Tomás y a Duns Escoto dónde lo colocan y cómo se representan la relación del intelecto humano al más perfecto de todos los objetos.

La posición de santo Tomás está netamente limitada por su teoría de la mente, y ni un solo instante se le ve tratar de esquivar las consecuencias necesarias. Nuestro intelecto forma todos sus conceptos con la ayuda de intuiciones sensibles; no se le puede atribuir, pues, en su estado presente, un objeto que no pueda alcanzar a partir de esas intuiciones. Por lo demás, nada puede inquietarle en esa conclusión. San Pablo dice que podemos elevarnos al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas; es claro, pues, que una epistemología que se sujeta a pasar por lo sensible encontrará siempre abierta ante sí una vía hacia Dios: la que toma su punto de partida en el espectáculo de la creación. El empirismo sensible no acarrea, pues, agnosticismo en materia de teología natural, pero, si nos permite alcanzar a Dios, ¿qué conocimiento nos da de él?

Para quien parte de lo sensible, Dios no puede ser alcanzado sino como causa creadora del mundo de los cuerpos, y todo el conocimiento natural que de ello tenemos se reduce a lo que podemos saber de tal causa a partir de tales efectos. No es nada; no es poco; eso no es todo. Apoyándose en la existencia de los seres contingentes, el razonamiento puede, en efecto, elevarse hasta llegar a la conclusión de la existencia de un ser necesario. Sabemos, pues, que es, y que es la causa primera de todo lp demás: conocimiento que, como se ha visto, basta para transformar completamente nuestra interpretación filosófica del universo. Alcanzado este término, aún es posible circunscribir en cierta medida la esencia divina cuya existencia acabamos de sentar, pues si Dios es causa primera en el orden del ser, podemos estar seguros de que trasciende radicalmente todo otro ser dado y aun todo otro ser concebible por una mente creada. El esfuerzo del intelecto por negar a Dios todos los límites con que se encuentra gravado el ser sensible que conocemos, nos lleva, pues, a plantear la existencia de una esencia sobreeminente y enteramente distinta de los efectos de que es causa. Dicho esto, todo lo que el hombre puede decir está dicho. Esta esencia divina cuya existencia asienta, su intelecto no la penetra, y ya sabemos por lo que precede que, por sí mismo, jamás la alcanzará. Dionisio tiene razón al decir que el Dios al cual se eleva nuestra razón sigue siendo un Dios como quien dice desconocido: Deo quasi ignoto conjungimur; pues sabemos bien que es, y lo que no es, pero desconocemos completamente qué es: de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum[8]. Ciertamente, la distancia que separa al intelecto de Dios es inmensa en el tomismo; es, si decirse puede, una “distancia máxima”; sin embargo, no es tal que Dios no pueda colmarla.

En primer lugar, téngase en cuenta que, por débil que sea, el intelecto humano es y no deja de ser un intelecto, es decir, una capacidad de llegar a ser en cierto modo toda cosa por modo de representación. Su debilidad es no poder asimilar sino lo inteligible incluido en lo sensible, pero lo que él busca es precisamente lo inteligible, y nada lo detendrá en esa busca mientras le quede inteligible por asimilar. Bastante se echa de ver por poco que se considere la vida científica y filosófica del espíritu. Limitados como estamos por el objeto natural de nuestra investigación, por lo menos no nos damos tregua hasta que hemos alcanzado los límites, es decir, ordenado el material actualmente adquirido en conocimiento nuestro bajo un pequeño número de principios primeros inteligibles. Todo ocurre, pues, como si la vida del espíritu estuviese animada desde adentro por un deseo natural de unificarse tan completamente como es posible. O más bien, ese deseo natural no es más que otro nombre de la vida misma del espíritu; puede decirse que es el propio espíritu contingente en su esfuerzo por actualizar sus posibilidades latentes, perfeccionarse y realizarse. Por eso, además, ningún deseo natural puede ser vano; pues el solo hecho de que existe supone una posibilidad activa, consciente de sí misma si se trata de un intelecto, del que expresa sencillamente la tendencia a actualizarse. Posibilidad, decimos, y nada más, pues el éxito del esfuerzo no depende solo del sujeto que pena; depende también de la accesibilidad de su objeto. No basta probar para alcanzar el éxito. Sin embargo, una tentativa que se detiene en el camino no es una tentativa vana; no alcanza su objeto, pero eso no prueba que no tenía objeto. Muy por lo contrario: aun cuando quedara probado que por sus solas fuerzas el que desea no alcanzará completamente el objeto de su deseo, y aunque no tuviese razón alguna para esperar un socorro cualquiera que lo haga capaz de ello, el deseo que experimenta permanece, no muerto, sino exasperado hasta la angustia por la conciencia de su impotencia. Santo Tomás conoce esa angustia; es la de Alejandro de Afrodisio, la de Averroes, la de Aristóteles: in quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; la del intelecto humano mismo, que puede llegar a ser todo, asienta la existencia del Ser a partir de lo sensible, quisiera llegar a serlo, y no puede.

Aquí, y solamente aquí, es donde la fórmula tantas veces repetida por santo Tomás respecto de ese problema adquiere todo su sentido: impossibile est naturale desiderium esse inane. Que el deseo de ver a Dios sea natural lo prueba la historia de la filosofía y también la experiencia personal de todo hombre que se eleva, por la razón, de la consideración del mundo a la de su causa. El mundo sensible nos es dado y queremos comprender la razón de su existencia: la respuesta a esta pregunta es que las cosas son porque Dios es. Sabiendo que Dios

es, quisiéramos saber qué es, y en esto es donde la filosofía fracasa; pero lejos de suprimir ese deseo, lo aguza por su mismo fracaso. Pueda o no satisfacerlo, mientras haya hombres para conocer la existencia de Dios, habrá hombres para querer conocer su naturaleza, para saber que su alma no tiene ni descanso ni bienaventuranza mientras esté privada de este conocimiento y aun para sufrir peores miserias que las de los demás hombres, porque quienes no son conscientes de su ignorancia tampoco lo son del bien magnífico que les falta. La última palabra de la filosofía es la afirmación cierta de la existencia de un bien supremo y de nuestra impotencia para participar en él; o más bien, sería la última si el conocimiento de su existencia y el deseo de ver su esencia no atestiguaran al mismo tiempo que ese conocimiento es posible. La angustia del alma pagana mide la distancia que separa al intelecto humano del único objeto que puede colmarlo, y por eso la promesa divina le libra de ella, pues sabiendo lo que es un intelecto y que el alma es inmortal, la gracia de Dios puede hacer que su bienaventuranza llegue a ser nuestra bienaventuranza, porque nuestra verdad será perfecta por su verdad[9]. Precisemos este último punto.

Hay, aun en la filosofía de santo Tomás, una base de esperanza para un don divino, que, puesto que ha de agregarse a la naturaleza como una gracia, lejos de destruirla la pondrá en la perfección suprema de que es capaz. Que el intelecto puede recibir esa perfección es cosa manifiesta. Lo puede por su naturaleza misma, que es una capacidad de aprehender lo inteligible. Entre lo que él es y lo que Dios es no existe incompatibilidad alguna en el orden del conocimiento, y por eso santo Tomás puede decir de la substancia divina que esta no es completamente ajena al intelecto creado. Ciertamente, se halla fuera de su alcance, pero solo porque está infinitamente por encima de él, y no porque sea formalmente inconocible para él: divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso[10]. El poder activo del intelecto respecto de su propio objeto, que lo conduce a ordenar todos sus conocimientos con relación al Ser, aumenta aquí con una posibilidad complementaria, que es la de aprehender a ese mismo Ser que él pone en su existencia sin alcanzar su esencia. Posibilidad, pues como su objeto propio es lo sensible, no tiene por sí misma nada que le permita sobrepasar ese nivel. Aún más: aunque su objeto propio fuera lo inteligible, siendo ella misma un ser participado, no podría naturalmente alcanzar a Dios en sí, que excedería infinitamente sus propias fuerzas. Pero no posibilidad abstracta, puesto que es la capacidad real de un sujeto, y porque, no teniendo nada de lo que es menester para actualizarse por sí misma, puede ser actualizada por Dios. No podría serlo por el Dios de Aristóteles. Las naturalezas que intentan conocerlo no le deben su

existencia; tal cual son siguen siéndolo mientras duran, antes de desaparecer para siempre. Puede serlo por el Dios cristiano, pues Él es quien creó esas naturalezas; luego puede perfeccionarlas. El que les ha dado el ser, y el ser inmortales, es capaz y libre de acrecentar sus dones. Puede darles todo, con tal que sean capaces de recibirlo. De modo que pues en sí el intelecto es susceptible de la inteligibilidad total, Dios puede conferírsela, si lo quiere, y en ese sentido es como, aun manteniendo la verdad de la epistemología de Aristóteles, santo Tomás deja abiertas las perspectivas sobrenaturales que modificarán profundamente el significado.

Su teología natural legitima, en efecto, todas las ambiciones de la esperanza cristiana, pero al mismo tiempo es la más modesta. La de Duns Escoto es la única que, con igual firmeza de pensamiento, se atreviera a concedemos un poco más en esta vida, sin que ello nos autorice a hacer de Dios el objeto primero de nuestro intelecto. La doctrina igualmente aceptada por ambos filósofos, en lo que, por lo demás, siguen sencillamente a Aristóteles, es que el ser es el primer concepto inteligible alcanzado por nuestros intelectos. Nada podemos percibir ni concebir que no sea como un ser, y solo después determinamos la naturaleza del objeto así aprehendido. Por eso santo Tomás afirma que el ser es el primer inteligible y el objeto propio de nuestro intelecto: ens est proprium objectum intellectus, et sic est proprium intelligibile[11]. Solo que, cuando se expresa así, santo Tomás piensa siempre que nuestro concepto de ser es y permanece abstracto de lo sensible, de modo que si tratamos de aplicarlo a un puro inteligible, como Dios, no puede convenirle sino por analogía y solo es utilizable luego de corregido por todas las negaciones necesarias.

No ocurre lo mismo en la filosofía de Duns Escoto. Ya hice observar que, según él, no es en razón de su esencia que el intelecto está obligado a pasar por lo sensible, sino solamente en virtud de un estado de hecho cuya razón última, sea cual sea, es contingente. Por consiguiente, no puede asombrarnos ver al intelecto escotista exceder los datos sensibles de que parte, mucho más ampliamente de cuanto puede hacer un intelecto tomista[12]. En derecho, y por su naturaleza misma, no puede tener por objeto propio sino un puro inteligible, exactamente como los Ángeles, cuya naturaleza está tan cerca de la suya. De hecho, aun en su estado de naturaleza perecedera, lo que el intelecto alcanza inmediatamente no es ni la esencia de lo sensible singular en cuanto tal, ni la esencia de ese singular hecha universal por una operación lógica, sino la esencia inteligible misma, ni singular ni universal, tomada en su indeterminación pura. Es lo que explica la famosa doctrina escotista de la univocidad del ser. Esta no significa que el ser

divino sea del mismo orden que el ser creado: Duns Escoto sabe bien que no son más que análogos. Tampoco significa que el ser sea un concepto universal lógicamente atribuíble a Dios y a las criaturas, pues todo el mundo lo admitiría, con la reserva de establecer luego en qué sentido les es atribuíble. Lo que esta doctrina quiere decir es que la quididad, la esencia misma del acto de existir, tomada fuera de las modalidades que determinan los diferentes modos de existencia, es aprehendida por el intelecto como idéntica, sea cual sea, por lo demás, el ser de que se trata. Cuando Duns Escoto dice que el ser es lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto, ya no entiende, con santo Tomás, la naturaleza del ser sensible en cuanto tal, sino la existencia en sí, sin ninguna determinación generalmente cualquiera y tomada en su pura inteligibilidad[13]. En esas condiciones, decir que el ser es unívoco a Dios y a la criatura es afirmar simplemente que el contenido del concepto que les aplicamos es el mismo en ambos casos, no porque son seres del mismo orden o siquiera de orden comparable, sino porque ser es considerado entonces solo como significando el acto mismo de existir, o la existencia misma de este acto, independientemente de toda otra determinación.

Esa posición permitía evidentemente a Duns Escoto colocar al intelecto humano más cerca de Dios de lo que puede hacerlo el tomisma Si lo que él dice es verdad, por lo menos uno de nuestros conceptos sobrepasa el plano de la analogía, y es precisamente el más elevado de todos, el del ser. La gran ventaja que encuentra en eso, y se complace en insistir sobre ese punto, es que el objeto propio del intelecto va a coincidir con su objeto adecuado, y que ese mismo objeto adecuado va a ordenarse espontáneamente hacia el Dios propiamente cristiano, que es el ser verdadero, total e infinito. En adelante habrá continuidad esencial, aunque solo virtual, entre lo que la naturaleza puede conocer y lo que la gracia puede hacer conocer. Sin duda alguna, la gracia es necesaria y no lo es menos que el tomismo. El hecho mismo de que el ser concebido por el intelecto es unívoco, lejos de entregarnos el ser divino, prueba que nuestra aprehensión no le alcanza. Mientras lo que pensamos es el acto de existir en su comunidad con todo lo que existe, está claro que no es Dios lo que pensamos; si fuese él, lo concebiríamos como el ser infinito, el ser puro, es decir, con modalidades que romperían la univocidad para llevamos a la analogía. Por definición, el ser pensado como común a Dios y a la criatura no es ni el de Dios, ni el de la criatura. Por eso, desde luego, anotémoslo de paso, las pruebas escotistas de la existencia de Dios son pruebas verdaderas, el hecho mismo que estas parten del ser suponiendo que este concepto no es el de Dios, sin lo cual no habría nada más por encontrar. La univocidad no es, pues, un comienzo de visión beatífica,

como no lo es la analogía, pues no es en ese plano donde se coloca el tajo entre Dios y el hombre, sino en el de la creación. Ya sea análogo o unívoco el ser pensado, el Ser escapa necesariamente al alcance de los seres, que por su contingencia radical están separados de él. Si Dios mismo no lo hubiese dicho, ¿cómo sabría el hombre que la posesión del ser infinito puede serle accesible? Pero desde el momento que lo sabe, ¡cómo se aclara todo! El Dios que se ofrece a nosotros es el Ser; el objeto natural de nuestro intelecto es ya el ser; su objeto adecuado es precisamente ese mismo objeto natural, pero aprehendido ahora en su indeterminación completa, es decir, también el ser. ¿Qué es menester para alcanzar a Dios? Que luego de haber asentado al ser infinito en su existencia, para lo que basta la razón natural, Dios le confiera la visión beatífica de su infinidad, es decir, del ser divino en cuanto divino, y ya hemos visto que por sí misma toda criatura es incapaz de ello. Así, la univocidad escotista es la negación radical del panteísmo, pues para que el ser pueda decirse en común de Dios y de las criaturas, es menester precisamente que no se extienda a lo que hace que el ser de Dios es Dios; pero al mismo tiempo unifica el orden total del conocimiento humano, al afirmar, a través de la diversidad de estados por que pasa, la unidad esencial de su objeto.

Tratemos ahora de extraer el aspecto nuevo que reviste una epistemología por el hecho de hallarse integrada a una concepción cristiana del universo. También aquí hay pocas fórmulas tomistas o escotistas cuyos equivalentes no puedan encontrarse en los escritos de Platón, de Aristóteles, o hasta de Avicena. La cuestión sigue siendo saber si, cuando repiten las fórmulas de estos, los filósofos cristianos dicen realmente lo mismo. Y en el caso que nos ocupa es muy dudoso, pues basta seguir a los pensadores de la Edad Media hasta en sus conclusiones últimas para darse cuenta de ello. Cuando sabemos que la visión de la Verdad es posible, y sobre todo cuando la esperamos, consideramos de modo muy distinto la esencia de cada verdad. No solo su valor, sino su propia esencia, porque en adelante ya no tiene ni la misma causa, ni el mismo objeto, ni el mismo fin.

Ya hemos visto que las cosas tienen una verdad que les es propia, puesto que son y puesto que todo lo que es es inteligible. Su verdad es, en efecto, su ser, es decir, su fidelidad a su esencia. Pero esta fidelidad, que mide a la vez el grado de su ser y el de su verdad, se mide ella misma en relación al tipo ideal de la esencia considerada, es decir, en relación a la idea divina misma. Para un pensador cristiano la verdad intrínseca de los seres está enteramente pendiente del acto por el cual Dios los piensa y de aquel por el cual los crea. Así también, la verdad de nuestro intelecto es una verdad real, y es verdaderamente nuestra,

puesto que la hacemos. Sin embargo, cada vez que se formula un juicio verdadero, se inserta entre dos órdenes distintos de relaciones divinas, cada uno de los cuales la condiciona a la vez en su contenido y en su existencia. Su contenido es su objeto, pues un juicio es verdadero cuando lo que dice de las cosas corresponde a lo que las cosas son. Toda verdad concebida es, pues, la aprehensión por el intelecto de una esencia que es en sí misma lo que es en Dios, de modo que la mente divina rige entonces la nuestra por medio del objeto. Su existencia la causa nuestro intelecto, pero no la causaría si él mismo no fuese causado por Dios. Cada luz inteligible creada es una participación a la luz divina; todo lo que el intelecto agrega de sí a los datos brutos de la experiencia externa o interna debe necesariamente recibirlo de Dios. Los filósofos de la Edad Media pueden no ser de la misma opinión sobre las modalidades de la iluminación divina, pero todos concuerdan para enseñar que Dios es el creador y el regulador de los intelectos, porque les confiere, no solo la existencia, sino también el poder de formar todos los principios primeros sobre los cuales descansan todas las ciencias teológicas y prácticas. En este sentido, es verdad decir con Alberto Magno que Dios es el primer motor en el orden de la mente como lo es en el orden del ser[14]; digamos más bien que es el primero en el orden de la mente porque es el primero en el orden del ser, y por eso el intelecto del cristiano no tiene el mismo objeto que el de Platón o el de Aristóteles.

Ya le sea dado el ser como unívoco o analógico, lo aprehende como una participación en el ser divino, y otro tanto puede decirse del acto mismo por el cual lo aprehende. Sin duda, es cierto que para nosotros, y según el orden de adquisición de nuestros conocimientos, el objeto primero es el ser sensible, pero, en sí, el primer inteligible es Dios, y lo es también para nosotros según el orden del conocimiento una vez adquirido; pues entonces sabemos que él es la causa primera del conocimiento mismo, y también sabemos que si para nosotros hay algo por conocer, es en virtud de la conformidad de los seres al intelecto divino. Omnis apprehensio intellectus a Deo est[15], eso es lo que nunca se encontrará en Aristóteles, con la noción de creación que esa fórmula implica; veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino[16], he ahí lo que no se podrá encontrar en ese mismo sentido en Platón, a menos que se le preste gratuitamente la concepción agustiniana de las Ideas, con la doctrina del Verbo que esta supone, es decir, el cristianismo mismo. La metafísica del Éxodo penetra, pues, en el corazón mismo de la epistemología, porque el intelecto y su objeto quedan suspensos del Dios a quien uno y otro deben la existencia. Lo que aquí trae de nuevo es la noción, desconocida de los antiguos, de una verdad creada, espontáneamente ordenada hacia el Ser del que

es a la vez el fin y el origen, pues solo por él existe, como solo él puede perfeccionarla y colmarla.

[1] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 88, 2, Resp. ad 4. I, 88, 3, Resp. Cont. Gent., III, 42-43.

[2] «Intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialum». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol. I, 88, 1, Resp. «Unde secundum statum praesentis vitae neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas». Ibid. “Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. 2), multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom., I, 20). Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (qu. 84, 7; 85, 1; 87, 2, ad 2)». Sum theol., I, 88, 3.

[3] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 89, 1, Resp.

[4] «Si quaeritur quae est ratio istiur status, respondeo, status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. Stabilitum est autem illis legibus divinae sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto, nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam, et de facto ita est in nobis, quod quodeumque universale intelligimus, ejus singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordia, quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus, nec etiam unde in corpore est; tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate..., sive, inquam, haec sit tota causa sive aliqua alia, saltem non est primum objectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis, sed est

aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum objectum aedequatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis». DUNS Escoto, Op. Oxon. I, 3, 3, 24; ed. Quaracchi, t. I, pp. 351-352.

[5] Duns Escoto, Quaest. Quodlib., XIV, 14-15.

[6] Duns Escoto, op. cit., 16-17.

[7] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 52.

[8] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 49, ad Cognoscit tamen.

[9] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 51, init.

[10] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 54, ad Radones. El fundamento de la doctrina está ya echado por san Agustín: «Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus. Sed hoc summum bonum praestari hominibus non potest, nisi per Christum et hunc crucifixum, cujus vulneribus natura nostra sanatur. Ideo justus ex fide vivit». San Agustín, Cont. Iulian, pelag II, 3, 19; Patr. lat., t. 44, col. 747. El texto citado anteriormente, p. 255, está tomado del Cont. Gent., III, 48. Lo reproduzco íntegro, porque permite adivinar el corazón de santo Tomás detrás de su doctrina: “In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia, a quibus angustiis liberabimur, si ponamus secundum probationes praemissas hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente». Daría gustoso todos los Triunfos de Santo Tomás, en el que grandes artistas han representado a Averroes vencido y tendido a sus pies, por esas líneas de tan profunda repercusión, en que se expresa, con la alegría de la liberación, la fraterna piedad de un alma verdaderamente cristiana. Que sea, pues, para nosotros «el incomparable santo Tomás de Aquino, tan grande de espíritu como de corazón». No tengo la crueldad, para quienes me reprochan escribir una apología, de apropiarme la fórmula sin avisarles de su origen. Es de Augusto COMTE, Système de politique positive, t. III, pp. 488-489.

[11] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 5, 2, Resp.

[12] Duns Escoto, Op. Oxon., I, 3, 7, 39.

[13] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., I, 62, final.

[14] Alberto Magno, De intellectu et intelligibili, Tr. 1, cap. n.

[15] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 16, 5, ad 3. Cf. I, 88, 3, ad 2.

[16] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 16, 5, ad 2. «Res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum». Op. cit., I, 16, 6, ad 2; cf. Ibid., ad Resp.

XIV.

EL AMOR Y SU OBJETO

PARA CONCEBIR UN INTELECTO que se sabe un objeto natural, pero no se conoce otro, los filósofos de la Edad Media no tenían más que mirar a los griegos. Para concebir un amor que se sabe un objeto natural, pero no se conoce otro, los hombres de la Edad Media no tenían más que mirarse a sí mismos, y en eso eran semejantes a los hombres de todos los tiempos. Por lo demás, si hubiesen necesitado un libro, tenían el Arte de amar de Ovidio, manual muy explícito y detallado, que no dejaron de leer, copiar e imitar. El amor platónico y el amor neoplatónico que había de encantar al Renacimiento no había sido descubierto todavía, o solo lo conocían a través de interpretaciones cristianas que alteraban profundamente su carácter. Aristóteles mismo, con lo poco que podía aportar sobre ese punto, no había de entrar en escena hasta el siglo XIII; ahora bien: en el siglo XII, san Bernardo y sus discípulos habían construido ya una doctrina completa del amor cristiano. Partieron de la realidad misma: la experiencia común del egoísmo y de la sensualidad; en una palabra, del deseo humano en su más pobre desnudez.

Lo que primero caracteriza ese deseo, tal como se lo ofrecía la observación interior, es que inmediatamente se dirige hacia el yo, o hacia todo lo que puede ser relacionado al yo. Así lo describieron san Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry, los dos maestros de esa orden cisterciense cuya grandeza, por mucho que injustamente se la desconozca, no deja de ser comparable a las más puras. Luego de crear enteramente la ciencia del amor cristiano se retiró al silencio, para vivir en él en vez de hablar de él. Se conocen sabidurías menos perfectas; pero aun esta tiene sus riesgos, pues su discreción se ha tomado por olvido, y por confesión de un error su negligencia en justificarse. Quisiera, pues, sencillamente hacer justicia a san Bernardo, recordando el sentido exacto de las expresiones que emplea. Cuando dice él y cuando Guillermo de Saint-Thierry repite, que el amor humano comienza necesariamente siendo un egoísmo y un amor carnal, entienden sencillamente describir un estado de hecho. Otra cuestión es saber cuál es el estado humano de derecho, y a ella tendremos que llegar necesariamente. Por el momento conformémonos con tomar la realidad concreta tal cual nos es dada. Nacido de un deseo carnal, el hombre necesita vivir, luchar

y adquirir con que mantenerse; ahora bien: no puede hacerlo sino planteándose él mismo como el objeto de su deseo[1], y como no puede quererse a sí mismo sin querer todo cuanto le es necesario, primero se quiere él y luego quiere todo lo demás solo por amor de sí mismo.

Agreguemos, sin embargo, que en cuanto se lo analiza más detenidamente, ese deseo presenta un carácter singular y que en sí no tiene nada de necesario. A simple vista no se ve por qué seres tales como los hombres, colocados en un universo cuyos recursos están a su disposición gracias a su inteligencia, no habrían de llegar a satisfacer sus deseos. Por lo demás no se necesita tanto para satisfacerlos. Epicuro tenía razón al decir que con un poco de pan y agua el sabio es el igual de Júpiter mismo. Digamos más bien que debiera serlo, y puesto que la receta de la felicidad es tan sencilla, podemos preguntamos por qué tratan de utilizarla tan pocos hombres. Quizá porque con un poco de pan y agua el hombre debiera ser dichoso, pero no lo es. Y si no lo es, no es necesariamente porque no sea cuerdo, sino sencillamente porque es hombre y lo que tiene de más recóndito niega a cada instante la cordura que se le ofrece. Todo ocurre como si cada uno de nosotros no pudiera perseguir otro fin sino su felicidad, pero también como si fuese incapaz de alcanzarla, porque todo le gusta pero nada le conforma. Si posee una finca, querrá agrandarla; si es rico, quiere ser algo más rico; si la mujer a quien ama es hermosa, quiere una más hermosa, y aun menos hermosa, con tal que sea otra. La experiencia es demasiado común para que valga la pena describirla, pero es conveniente recordarla por lo menos, porque el hecho sobre el cual descansa toda la concepción cristiana del amor es que todo placer humano es deseable, pero ninguno basta.

La impresión que engendra en el hombre esa persecución de una satisfacción que siempre huye, es primero un profundo trastorno: la inquietud silenciosa, pero punzante, del que busca la felicidad y a quien se le rehúsa hasta la paz. Pax, vocablo mágico para un alma medieval; irradiando una luz igual y tranquila, anuncia el más preciado y el menos accesible de todos los bienes. Por no poseerlo, el hombre va errante de objeto en objeto, y no sin causa, pues si el que ya tiene es bueno, el que no tiene también lo es. Llevado por el movimiento que lo arrastra, es menester que pierda un bien para adquirir otro; agotar un placer para experimentar otro; sentir al mismo tiempo el disgusto del que termina y presentir, a través del deseo, el disgusto del que le seguirá. De lo que habría él menester sería agotar de golpe la suma de todas las voluptuosidades posibles, y luego morir, puesto que no puede hacer que ese goce sea eterno. De ahí ese vértigo insensato que no permite que el bien que pasa espere al que lo

reemplaza, para pasar a su vez. La caza al placer no es sino la decepcionante imagen de la paz que falta, como el movimiento no es más que la imagen movediza de la inmóvil eternidad.

En ese punto preciso es donde se coloca la “conversión” recomendada por el pensamiento medieval. Con un poco de pan y agua, amigos, y la paz tal como este mundo la da, tampoco hay paz todavía, porque el deseo de lo demás subsiste, y no hay nada para aplacarlo: dicentes: pax, et non est pax. En este sentido, toda la ascética de la moral epicúrea y estoica es una ascética puramente negativa; pide el abandono de todo sin ofrecer ninguna compensación. La ascética de la moral cristiana, por lo contrario, es una ascética positiva; en lugar de mutilar el deseo negando su objeto, colma el deseo revelándole el sentido. Pues si nada de lo que le es dado es capaz de satisfacerlo, quizá sea porque es más vasto que el mundo. De modo que, o habrá de conformarse con bienes que le dejan insatisfecho, y lo que entonces se le propone es una resignación cercana a la desesperación, o bien tendrá que renunciar al deseo mismo, pues sería locura extenuarse queriendo aplacar un hambre que renace de los mismos alimentos que se le ofrecen. Pero, ¿qué daremos al hombre para compensar ese renunciamiento? Todo. Y por eso las etapas del renunciamiento medieval son otras tantas conquistas: las tentativas victoriosas de un deseo que suelta la sombra por la presa. «¿Te es penoso haber perdido esto o aquello? No trates, pues, de perder; pues tratar de perder es querer adquirir lo que no se puede conservar». Tal es la vía, y es vía trabajosa; pero lo es menos para quien piensa en la meta. «El camino hacia Dios es fácil, porque por él se adelanta descargándose. Sería pesado si por él se fuera cargándose. Descárgate, pues, echando todo, y luego renunciando a ti mismo»[2]. ¿Qué se necesita para decidirnos a ese renunciamiento?

Primero hay que comprender que la insaciabilidad del deseo humano tiene un sentido positivo, y he aquí la explicación: un bien infinito nos atrae. El disgusto del hombre por cada bien particular no es sino el envés de la sed de bien total que lo agita, su cansancio no es más que el presentimiento de la infinita distancia que separa lo que él ama de lo que se siente capaz de amar. En este sentido, el problema del amor, tal cual se plantea en una filosofía cristiana, es exactamente paralelo al problema del conocimiento. Para el intelecto, el alma es capaz de la verdad; para el amor, es capaz del Bien; su tormento procede de que lo busca sin saber que es eso lo que busca y por consiguiente sin saber dónde debe buscarlo. Encarado en este aspecto, el problema del amor solo puede ser o insoluble o estar ya resuelto. Si se trata de resolverlo manteniéndose en el plano de la

naturaleza, es insoluble, pues el deseo confuso de lo infinito no se satisfará con criaturas. Si se supone que la saciedad del mundo es un amor de Dios que se ignora, ya está resuelto, pues entonces se comprende ese amor, y su fracaso, y que ese mismo fracaso atestigua la posibilidad de su victoria; pero aún quedan por determinar las condiciones.

Para conocerlas basta con recordar lo que el universo cristiano es: un conjunto de criaturas que deben su existencia a un acto de amor. Dios ha querido todas las cosas, y muy particularmente al ser inteligente que es el hombre, para que puedan participar en su gloria y en su bienaventuranza. Sentar semejante principio equivale a afirmar que toda actividad creada se refiere esencial y necesariamente a Dios como a su fin. Lo que está hecho para Dios, por el solo hecho de que obra, tiende espontáneamente hacia Dios en virtud de una ley inscrita en la substancia misma de su ser. Puede que lo que así persigue al fin supremo le persiga sin saberlo; hasta es naturalmente el caso de todos los seres que no están dotados de conocimiento intelectual y no pueden, ya sea conocer sus actos, ya sea reflexionar sobre sus actos para determinar su fin. No por eso es menos cierto que las cosas tienden hacia Dios, pues nunca obran sino en vista de cierto bien, que es un análogo del Bien supremo, de modo que todas sus acciones tienden a hacerlas algo menos desemejantes a él. Esa persecución de Dios, que en los demás seres solo es vivida, en el caso del hombre es conocida y consciente. No tiene suficientes luces para saber que el Bien le es accesible, pues un bien no tiene mayor derecho al Bien que un ser al Ser, pero tiene bastante para saber que eso es lo que busca y por qué lo busca. Pues, si lo que acabamos de decir es verdad, el amor humano, sean cuales sean sus ignorancias, sus cegueras y aun sus extravíos, no es más que una participación finita del amor que Dios tiene por sí mismo. La desgracia del hombre es que puede equivocarse de objeto, y padecer por ello, aun sin saber que se equivoca; sin embargo, hasta en los más bajos placeres, hasta en el agotamiento de la voluptuosidad, todavía busca a Dios; aun más: por lo positivo de su acto y lo que aun puede tener de análogo con el amor verdadero, busca a Dios mismo en él, para él.

De modo que, como era de esperar, por lo demás, el fin del amor humano es también su causa. En esa persecución de nuestra propia felicidad, Dios se aleja y sigue delante de nosotros; es a un tiempo lo que deseamos y lo que hace que lo deseemos: praevenit, sustinet, implet; ipse jacit ut desideres, ipse est quod desideras[3]. En ese sentido, totalmente radical, es cierto decir que la causa de nuestro amor de Dios es Dios, pues él crea nuestro amor al crearnos[4]. Pero si esto es verdad, hay que ir todavía más lejos, pues ya que el amor es una busca

que quiere llegar a ser posesión, decir que sin Dios no seríamos capaces de amar a Dios, es decir que sin Él ni siquiera seríamos capaces de buscarlo. Dios quiere, pues, que el hombre lo posea ya por el amor para incitarlo a buscarle, y quiere que el hombre lo busque por el amor a fin de poseerle; puede buscárselo y encontrárselo; lo que no se puede hacer es anticipársele: nadie puede buscarlo, a menos que ya lo haya encontrado. Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit[5]; esta palabra, cuyo eco se deja oír en una página célebre de Pascal, da su sentido propio a la noción cristiana del amor.

En efecto, basta con transponerla en términos metafísicos para ver de qué implicaciones doctrínales está cargada. En el origen de todo se halla la palabra de san Juan (I, 4, 16): Deus caritas est. Afirmar que Dios es caridad, no es contradecir que Dios es ser; muy por lo contrario, es afirmarlo por segunda vez, pues la caridad de Dios no es sino la generosidad del Ser, cuya plenitud superabundante se ama en sí mismo y en sus participaciones posibles. Por eso la creación es a la vez un acto de amor y un acto creador de amor; Dios es la causa, et sicut emissor et sicut progenitor, palabra que santo Tomás de Aquino comenta diciendo que Dios es causa del amor, en que engendra el amor en sí y lo causa en los demás seres como una imagen y semejanza de sí mismo. Siendo el Ser, es el soberano bien y el soberano deseable; se quiere, pues, y se ama a sí mismo; pero puesto que el bien que Él ama no es otro sino su ser, y puesto que el amor por el cual ama ese bien no es sino su voluntad, que es substancialmente idéntica a su ser, Dios es su amor. Ahora bien: ese amor que Dios engendra en sí, y que Él es, lo causa en los demás imprimiéndoles un deseo de su propia perfección análogo al acto eterno por el cual se ama a sí mismo. Puede y debe decirse, pues, que mueve a sus criaturas a que lo amen, pero aquí, como siempre en una filosofía cristiana, la causa motriz primera difiere de la de Aristóteles en una causa creadora. Hacerse amar de otro es ponerlo en movimiento hacia sí, y causar movimiento, si quien lo causa es Dios, es crear. Así, pues, es una sola y misma cosa decir que Dios es digno de ser amado, que mueve los seres, que causa el movimiento de estos hacia Él, o que crea en ellos el amor por el cual lo aman: ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis; et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans[6]. Ahora bien: expresarse así, ¿qué es sino decir lo mismo que ya había dicho san Bernardo y que Pascal repetiría: se puede buscar a Dios y encontrarlo, pero no se puede anticiparse a él? Para confirmar sobre ese punto la unidad de la tradición cristiana, solo nos queda por decir, en términos metafísicos, que buscar a Dios es haberlo encontrado ya.

Naturalmente, nuestros metafísicos lo dicen: ¿cómo podrían evitar esa consecuencia, puesto que colocan nuestro amor de Dios como una participación de Dios mismo? Eternamente preexistente en el soberano bien, derramando ese bien hacia las cosas por un acto de libre generosidad, el amor vuelve al bien que es su origen. De modo que aquí no se trata de una corriente que se aleja cada vez más de su fuente, hasta que por último se pierde. Nacido del amor, el universo creado está enteramente penetrado, movido, vivificado desde adentro, por el amor que circula en él como la sangre en el cuerpo que anima. Hay, pues, una circulación del amor, que parte de Dios y a él vuelve: quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est de bono ad bonum[7]. Si esto es así, no se puede evitar la conclusion de que amar a Dios es ya poseerlo, y puesto que quien lo busca lo ama, el que lo busca lo posee. La busca de Dios es el amor de Dios en nosotros; pero el amor de Dios en nosotros es nuestra participación finita al amor infinito por el cual Dios se ama a sí mismo. Arrastrados por la corriente del amor divino que nos penetra y por nosotros vuelve hacia su fuente, podemos decir con san Agustín que amar a Dios es llevarlo consigo.

Esta nueva metafísica del amor, enteramente fundada en la filosofía del ser, planteaba problemas igualmente nuevos referentes a la naturaleza, a la psicología misma del amor humano. La discusión de las dificultades así movidas es de tanta importancia para la historia del pensamiento y de las literaturas medievales, que es necesario definir su sentido y extraer el elemento de novedad implicado en la solución de dichos problemas.

Mientras nos mantenemos en el plano del hombre y de sus relaciones con bienes finitos, no hay problema metafísico del amor que resolver. Ciertamente tropezamos con un problema moral de gran importancia: el hecho mismo del deseo humano y de su insaciabilidad radical. Desde este punto de vista, las morales griegas pueden ser consideradas como otros tantos esfuerzos por paliar un mal inevitable y hacer que sus consecuencias sean lo menos nocivas posible, sin abrigar ninguna esperanza de suprimirlo; cualquiera sea la vía por la cual nos conducen, todas terminan en un acto de resignación.

La dificultad con que tropiezan es la de saber qué se debe amar. En cuanto al problema de lo que es el acto mismo de amar, y la relación de ese acto a su objeto, no oculta para ellos ningún misterio. Todo lo que es, es bueno; todo lo que es bueno, es deseable; si conseguimos determinar, entre las cosas deseables, cuáles debemos desear por su mayor utilidad, habremos dicho casi todo lo que sobre la cuestión puede decirse. Pero no ocurre lo mismo tratándose de un

pensador cristiano, pues no le es muy difícil saber qué debe amar; mas se pregunta constantemente, y no sin angustia, si es posible amarlo y qué es amarlo. En semejante sistema, la cuestión difícil es, pues, la naturaleza misma del amor, y por consiguiente no puede asombrar que ese problema ofreciera al pensamiento medieval una de las mejores oportunidades que se le presentaran para probar su originalidad.

Desde el momento en que se plantea a Dios como el Ser absoluto, se plantea un Bien absoluto, y como el bien es el objeto del amor, por eso mismo nos vemos llevados a plantear un amor absoluto. Hasta es el gran mandamiento[8]. Y plantearlo es salir del cuadro de la filosofía griega, con el riesgo, desde luego, de caer en dificultades que ni Platón ni Aristóteles conocieron. Un ser finito desea bienes finitos; un ser relativo desea bienes relativos; es muy fácil explicar su actitud. Faltándole lo que le es necesario para mantenerse en el ser, o para perfeccionarse, lo desea, y lo desea para sí mismo. En este sentido, todo amor humano es espontáneamente, normalmente, un amor más o menos interesado. No es que el pensamiento griego ignorara cuánto desinterés exige la verdadera amistad; basta con recordar a Aristóteles para no caer en ese error; pero Aristóteles mismo no pensó en eliminar todo amor de concupiscencia en provecho del amor de amistad. El hombre griego nunca tiene con sus dioses sino una deuda finita. Las cosas cambian desde el momento en que se admite la existencia de un bien absoluto tal como lo define el cristianismo. El deseo humano se halla entonces en presencia de un objeto tal que es imposible desearlo con miras a cualquier otra cosa que no sea él. De modo que el hombre cristiano va a encontrarse una vez más entre los términos de la misma alternativa, que siempre plantean las relaciones de los seres al Ser; la única diferencia está en que en vez de encontrarla en el terreno de la existencia, de la causalidad o del conocimiento, aquí está frente a ella en el terreno del amor; y en este es particularmente temible. Puesto que el hombre tiene una voluntad, desea el bien, es decir, naturalmente, lo que es el bien para él: su bien. Por otra parte, ningún filósofo cristiano puede olvidar que todo amor humano es un amor de Dios que se ignora; aún más: como acabamos de mostrar, todo amor humano es en nosotros una participación analógica del amor de Dios por sí mismo. Ahora bien: en virtud de su propia perfección, Dios no se ama sino en vista de sí mismo; de modo que mientras amamos, no solo las demás cosas, sino a Dios mismo, en vista de nosotros, nuestro amor es infiel a su verdadera esencia. Para amar como es debido, hay que amar primeramente todas las cosas por Dios, como Él las ama; y luego, amar a Dios por Él mismo, como Él se ama. La dificultad consiste precisamente en que no es inmediatamente evidente que esa exigencia no sea en

sí contradictoria. El amor que un ser finito experimenta por su bien es, y parece que no puede dejar de serlo, interesado; ¿qué hará si se le exige un amor desinteresado? Nada tan sencillo como que Dios se ame por su propia perfección; puesto que su perfección no le deja más nada por adquirir, puede gozar de ella sin poderla completar; pero, ¿no es la imposibilidad misma, que el hombre, a quien tantas cosas faltan, y más que nada le falta Dios, pueda y aun deba amar su bien supremo de modo distinto al de un bien por adquirir? Ahí está, en toda su agudeza, el problema cristiano del amor: una participación esencialmente interesada de un amor esencialmente desinteresado, que debe llegar a ser desinteresada para realizar su propia esencia y no puede tratar de perfeccionarla sin destruirla. ¿Cómo salir de esta dificultad? Volviendo una vez más a los principios.

El término de la busca es un acto de amor por el que el hombre amará a Dios como Dios se ama. Por consiguiente, puede decirse una vez más que el problema será por siempre insoluble, o que ya está resuelto. Si el amor de Dios no estuviera en nosotros, jamás conseguiríamos ponerlo en nosotros. Pero sabemos que está, puesto que somos esencialmente amores de Dios creados y que cada uno de nuestros actos, cada una de nuestras operaciones, están espontáneamente orientados hacia el ser que es su fin así como es su origen. La cuestión, pues, ya no es saber cómo adquirir el amor de Dios, sino más bien llevar ese amor de Dios a que tome conocimiento de sí mismo, de su objeto, y de la manera en que debe comportarse respecto de ese objeto. En este sentido, podemos decir que la única dificultad por resolver es la de la educación, o, si se quiere, de la reeducación por el amor. Todo el esfuerzo de la mística cisterciense se dirigió, pues, a este punto preciso, y era en verdad el punto central del debate: ¿hay un camino que pueda conducir al hombre a que continúe amándose a sí mismo aun no amando a Dios sino por Dios?

El primer punto que ha de aclararse, para resolver ese problema, se relaciona con la noción misma del amor. ¿Es absolutamente seguro que todo amor desinteresado sea imposible? ¿No sería mucho más cierto decir por lo contrario, que, para ser un amor verdadero, todo amor debe ser desinteresado? Lo que nos oculta el sentido auténtico del vocablo amor, es que siempre lo confundimos más o menos con el deseo puro y simple. Ahora bien: es evidente que casi todos nuestros deseos son interesados; pero nos expresamos mal diciendo que se ama una cosa cuando se la desea para sí mismo; lo que en ese caso se ama es uno mismo, y lo demás no se quiere sino para sí. Luego amar es cosa muy distinta; es querer un objeto por él mismo, gozar de su belleza y de su bondad por sí

mismas, sin relacionarlas con nada que no sea él.

Tomado en sí, semejante sentimiento está igualmente alejado de los excesos opuestos del utilitarismo y del quietismo. El amor no ama con miras a una recompensa, puesto que entonces, por el mismo hecho, dejaría de ser el amor; pero tampoco se le debe pedir que ame renunciando a la dicha que le da la posesión de su objeto, pues esa dicha le es coesencial; si renunciara a la dicha que le acompaña, el amor aceptaría dejar de ser el amor. Todo amor verdadero es, pues, a un tiempo desinteresado y recompensado; digamos más: solo si es desinteresado puede ser recompensado, puesto que el desinterés es su esencia misma. Quien no busca en el amor más premio que el amor, recibe la dicha que este da; quien busca en el amor otra cosa que el amor, pierde a la vez el amor y la dicha que este da[9]. El amor solo puede existir, pues, si no pide salario, pero le basta ser para que sea pagado. La noción de un amor a la par desinteresado y recompensado no implica, pues, ninguna contradicción, sino muy por lo contrario; sin embargo, la dificultad que nos detenía no ha desaparecido todavía. El hombre quizá pudiera amar a Dios con desinteresado amor si pudiera amar a Dios olvidándose de sí mismo; pero la cuestión está en saber si puede olvidarse de sí mismo, es decir, si en la necesidad en que se halla de atender primero a sus propias necesidades, le es posible desprenderse completamente de sí para entregarse completamente a Dios.

Semejante conversión, en el sentido fuerte y primitivo del término, no puede ciertamente efectuarse en el plano de la naturaleza sola, y por consiguiente no depende del orden filosófico; pero es menester, por lo menos, que la naturaleza sea capaz de sufrirla y que la filosofía nos muestre en qué sentido es susceptible de prestarse a ello. Ahora bien: sobre ese punto, fueren cuales fueren las diferencias que separan a la escuela cisterciense de la escuela tomista, debemos comprobar bajo la divergencia de los métodos y de las técnicas una profunda unidad de inspiración. Ya hemos visto que san Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry enseñan que el hombre se ama en primer lugar necesariamente a sí mismo y que solo progresivamente se eleva al amor de Dios; pero al mismo tiempo hicimos notar que en eso no hay más que un estado de hecho, consecuencia de la desviación impuesta por el pecado original a nuestras inclinaciones naturales. De suyo, tal cual su creador lo quiso, el hombre amaba espontáneamente a Dios más que a sí mismo, y por eso una reeducación, un enderezamiento del amor humano para volverlo a su objeto natural son cosas posibles. No debe extrañamos, pues, que los maestros cistercienses digan que, a pesar de la desviación de nuestro amor viciado, su objeto propio sigue siendo la

perfección del bien divino. Inversamente, santo Tomás de Aquino no ignora que el amor humano se aparta demasiado a menudo hacia objetos indignos de su naturaleza; sabe que de hecho el hombre caído en desgracia se prefiere espontáneamente a Dios, puesto que esa es su pérdida de la gracia divina, pero no por eso deja de recordar que todo amor creado es una participación del amor increado, lo que supone la identidad de su objeto.

Las dos posiciones clásicas del problema son, pues, substancialmente la misma, o, por mejor decir, no hacen sino una. Antes de la caída, el hombre sabe naturalmente que debe amar a Dios y cómo debe amarlo; después de la caída lo ha olvidado y debe aprenderlo de nuevo: «Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus, sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus»[10]. He ahí por qué Guillermo de Saint-Thierry quiere expulsar a Ovidio, ese mal maestro, y encarrilar el amor humano hacia Dios como hacia su objeto natural. Tomando la expresión de un antiguo autor, quiere escribir un Anti Naso. No otra es la doctrina de santo Tomás de Aquino. Para él, como para los cistercienses, es natural que el hombre ame a Dios más que a sí mismo. Ese amor por el cual el hombre prefiere a Dios por sobre todo lo demás no es todavía la caridad: es la dilección natural que la caridad perfeccionará y acabará. Suponer lo contrario, admitir que el hombre se ama naturalmente más que a Dios, sería admitir que una propensión puede ser al mismo tiempo natural y perversa, según la naturaleza y contra la naturaleza; aún más: sería admitir que, para después hacer triunfar en el alma el amor de Dios sobre el amor a sí mismo, la gracia debe destruir a la naturaleza en vez de llevarla a su punto de perfección. Si hoy necesitamos la gracia para amar a Dios por sobre todas las cosas, no es, pues, porque nuestra naturaleza sea de suyo incapaz, sino porque ha llegado a ser incapaz sin una gracia que primero la cure de sus heridas y la oriente hacia su verdadero objeto[11]-[12]. El único problema que aún nos queda por resolver es, pues, saber por qué el hombre es naturalmente capaz de amar a Dios por sobre todas las cosas. Responder a esta cuestión será remover definitivamente la antinomia, de que tratamos de librarnos, entre el amor natural a sí mismo y el amor natural a Dios.

El problema está lejos de ser sencillo. Hasta es uno de esos en que las dificultades parecen haber sido amontonadas a gusto, oponiendo una a otra dos concepciones del amor esencialmente irreductibies: el amor físico y el amor extático. Por una parte, un amor concebido a la manera greco-tomista, fundado en la inclinación natural y necesaria de los seres a buscar ante todo su propio bien. Para quien declara seguir esta concepción física, hay identidad fundamental

entre el amor a sí mismo y el amor a Dios, como si en realidad fuese una sola y misma cosa amarse y amar a Dios, amar a Dios y amarse. La concepción extática, por lo contrario, postularía el olvido de sí mismo como condición necesaria de todo amor verdadero, de aquel que coloca literalmente al sujeto "fuera de sí mismo" y libera en nosotros el amor por los demás de todas las ataduras que parecen unirlo a nuestras propensiones egoístas[13]. En realidad, cuando nos referimos a los textos de los maestros del pensamiento medieval, no es fácil descubrir en ellos una distinción tan neta. Si sufrieron de esa contradicción interna, seguramente fue sin tener conciencia de ello, y aun podemos preguntarnos si, en lo más recóndito de su pensamiento, no han negado constantemente su legitimidad.

La razón por la cual han podido equivocarse sobre eso es el error, hoy bastante común, sobre lo que al principio no era sino una metáfora, el primer momento de una manuductio, y que demasiado a menudo se ha interpretado con una literalidad desconsoladora. Cuando quiere hacernos comprender por qué el hombre ama naturalmente a Dios por sobre todas las cosas, santo Tomás de Aquino recuerda por lo general que si el hombre ama naturalmente su propio bien, por eso mismo debe necesariamente amar aquello sin lo cual su propio bien sería imposible. Aún más: toda cosa natural depende de otra. De modo que si por estar dotada de intelecto conoce su dependencia, no puede dejar de preferir aquello de lo cual depende, antes que a sí misma que es dependiente, puesto que aquello de lo cual depende es la condición necesaria de su existencia. Por eso, verbigracia, vemos a la parte exponerse espontáneamente al peligro para asegurar la conservación del todo. Cuando el cuerpo está amenazado, la mano va al encuentro del cuerpo que lo amenaza, por un movimiento natural al que no precede ninguna deliberación. En efecto, todo ocurre como si la mano supiera que, pues no puede subsistir separada del cuerpo de que forma parte, defender ese cuerpo equivale a defenderse a sí misma[14]. De ahí la famosa doctrina llamada del amor físico, en que la relación del bien divino al bien humano se nos representa como la del todo a la parte. Si el hombre ama naturalmente a Dios más que a toda otra cosa, y en primer lugar más que a sí mismo, ¿no es sencillamente porque Dios es el bien universal, en el cual todo otro bien particular se halla contenido, del que el hombre depende en su existencia, y que este prefiere espontáneamente antes que a sí mismo como la condición necesaria de su propia existencia y de su propia perfección?

Algo hay de cierto en esta interpretación de la doctrina tomista del amor, pero ese algo corre el peligro de verse corrompido por otra cosa que no es cierta. La

mano es verdadera y literalmente una parte del cuerpo; de modo que es muy cierto decir que en este caso la relación del bien particular al bien general es la de la parte al todo; pero en cuanto nos colocamos por encima de este ejemplo biológico para llegar al nivel sociológico, es imposible atenerse a la misma fórmula sin correr el riesgo de caer en una grosera simplificación. El individuo es ciertamente una parte de ese todo que se llama Ciudad, pero no forma parte de ella en el mismo sentido en que la mano forma parte del cuerpo; no es una parte natural de ella, y por eso, si se expone en bien de la ciudad, ya no lo hace en virtud de una inclinación natural, sino como consecuencia de una decisión de su razón. Conociendo y juzgando el género de dependencia que lo vincula a la ciudad, decide que esta es preferible para él y se expone libremente por ella. Si luego nos elevamos al plano más superior de la dependencia del hombre a Dios, es absolutamente evidente que la comparación de que hemos partido no es valedera. Es ciertamente verdad decir que Dios es el bien universal en el cual se halla contenido todo bien particular, pero la relación de dependencia que une el hombre a Dios no puede ser la de la parte al todo. Dios no es un todo del que el hombre sería una parte; el hombre no es una parte de la que Dios sería el todo; el universal de que se trata debe englobar a lo particular de una manera muy diferente a aquella por la cual el cuerpo contiene a la mano que se expone por defenderlo, y, por una consecuencia necesaria, el amor por el cual el hombre ama naturalmente a Dios más que a sí mismo difiere del instinto bruto que lleva a la mano a proteger al cuerpo; hasta difiere del razonamiento que manda al ciudadano a que se sacrifique por la ciudad; para saber en qué consiste ese amor, es menester saber primero en qué sentido es verdad decir que Dios es el bien “universal” del cual el hombre no sería sino un caso particular.

En realidad, ocurre afortunadamente que nos bastará recordarlo sin que tengamos que establecerlo. En un universo cristiano, en el que los seres son creados por el Ser, toda criatura es un bien, análogo del Bien. En la base de todo ese orden de relaciones se halla, pues, una relación fundamental de analogía que da su sentido propio a cada una de las relaciones derivadas que luego pueden establecerse entre la criatura y su creador. Si se dice, por ejemplo, que Dios es el bien universal, se quiere decir necesariamente que Dios es el soberano Bien, causa de todo bien. Si se dice que cada bien es solo un bien particular, quiere decirse necesariamente, no que esos bienes particulares son partes separadas de un todo que sería el Bien, sino que son análogos del Bien creador que les ha dado la existencia. En ese sentido es, pues, cierto, decir que amar un bien cualquiera es siempre amar su semejanza a la bondad divina, y como esa semejanza a Dios es lo que hace que ese bien sea un bien, puede decirse que lo

que se ama en Él es el soberano Bien[15]. En otros términos: es imposible amar la imagen sin amar al mismo tiempo el modelo, y si se sabe que esa imagen no es más que una imagen, como lo sabemos, es imposible amarla sin preferir el modelo. Ahora bien: lo que vale para el conjunto de las criaturas vale mucho más todavía para el hombre en particular. Querer a un objeto, decíamos, es querer a una imagen de Dios, es decir, querer a Dios; amarse a sí mismo, será, pues, amar a un análogo de Dios, es decir, amar a Dios.

Si así es, la antinomia que nos estorbaba queda apartada. Movidos y dirigidos por substancias inteligentes, los seres desprovistos de conocimiento no por eso dejan de obrar con miras a fines, y tienden espontáneamente hacia lo que para ellos es bueno. Ahora bien: para ellos, tender hacia lo que es bueno es indiferentemente desear su propia perfección o desear la semejanza divina, pues su perfección consiste precisamente en parecerse a Dios. De modo que si tal o cual bien particular solo es deseable a título de semejanza del bien supremo, el bien supremo no puede ser deseado en vista de tal o cual bien particular, sino, por lo contrario, tal o cual bien particular debe serlo en vista del bien supremo. Por consiguiente, para todo ser puramente físico, perfeccionarse es hacerse más semejante a Dios[16]. Y con mayor razón es así tratándose de una criatura inteligente como el hombre, pues su inteligencia es la que sobre todo le confiere a la vez su perfección propia y su analogía propia a Dios. Si a eso agregamos que le está prometida la visión beatífica, es decir, un estado en que su mente podrá conocer a Dios como Dios se conoce a sí mismo, se concebirá sin trabajo que el hombre debe alcanzar simultáneamente, en un solo y mismo acto, la cima de su perfección y la cumbre de la semejanza divina que le es accesible[17]. ¿No es esto decir que la clave del problema del amor está en la noción de analogía: ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium, y que debemos volver, para resolverlo, a los principios fundamentales echados por los maestros de la escuela cisterciense? Pues donde santo Tomás habla de similitud y de analogía, san Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry hablan de semejanza y de imagen. La concepción “física” del amor, ¿no se juntaría aquí a la concepción “extática”? O más bien, ¿no serían acaso una sola y misma concepción fundamental, desarrollando sus consecuencias según dos técnicas diferentes?

Solo el Verbo es la Imagen de Dios; el hombre solo está hecho a imagen de Dios. Grandeza seguramente muy alta, puesto que lo hace capaz de participar en la majestad y en la bienaventuranza divinas; grandeza que aun podemos decir es inseparable del hombre, puesto que le fue conferida por el mismo acto creador que le dio la existencia; pero grandeza que no deja de tener una posibilidad de

miseria, pues si el hombre no podía, sin dejar de ser hombre, perder su aptitud a lo divino, podía perder, y en realidad la perdió, la rectitud primitiva que le hacía amar lo divino. Al perder la rectitud de su voluntad, el alma perdía al mismo tiempo la perfección de su semejanza divina. Ahora bien: por una consecuencia ineluctable, puesto que su esencia misma es ser una imagen de Dios, el hombre no podía llegar a ser desemejante a Dios sin ser desemejante a sí mismo; pero al mismo tiempo, por una consecuencia inversa y no menos necesaria, basta que el hombre, ayudado por la gracia, se dirija a Dios para que a un tiempo encuentre la semejanza divina y la conformidad con su propia esencia perdidas por el pecado. Aquí alcanzamos, pues, por las vías clásicas de la escuela cisterciense, la conclusión que será la de santo Tomás de Aquino: et haec hominis est perfectio, similitudo Dei[18]. Pero al mismo tiempo nos damos cuenta de cómo asegura la unidad de las dos formas del amor cristiano que se nos proponía que distinguiéramos. Pues si el hombre es una imagen de Dios, cuanto más llegue a parecerse a Dios, tanto más perfeccionará su propia esencia. Ahora bien: Dios es la perfección del ser, que se conoce integralmente y se ama totalmente. Para que el hombre realice plenamente sus virtualidades y llegue a ser integralmente él mismo, necesita llegar a ser esa perfecta imagen de Dios: un amor de Dios por Dios. La oposición que se supone entre el amor de sí y el amor de Dios no tiene, pues, ninguna razón de ser, para quien se mantiene en el plano de la semejanza y de la analogía, que es el plano mismo de la creación. Decir que si el hombre se ama necesariamente a sí mismo, no puede amar a Dios con amor desinteresado, es olvidar que amar a Dios con desinteresado amor es para el hombre la verdadera manera de amarse a sí mismo. Todo el amor propio que guarde lo hace diferente de ese amor de Dios que es Dios; todo el amor por sí mismo que de suyo abandone, lo hace, por lo contrario, semejante a Dios. Y por ahí se hace semejante a sí mismo[19]. Cuanto menos imagen parece el hombre, tanto menos es; cuanto más parece, tanto más es: ser consiste, pues, para él, en distinguirse lo menos posible; amarse, en olvidarse lo más posible. El hombre alcanza su perfección última cuando, substancialmente distinto de su modelo, ya no es sino el sujeto portador de la imagen de Dios. Pero ya es hora de bajar de esas alturas, pues la vida moral natural se desenvuelve en un nivel más modesto. Sabemos qué fin trascendente ofrece el cristianismo al hombre; veamos qué recursos halla en sí mismo para disponerse a recibirlo.

[1] San AGUSTÍN, Epist. 140, II, 3; Patr. lat., t. 33, col. 539. Este texto es importante para determinar el sentido exacto del primus gradus amoris en san

BERNARDO, De diligendo Deo; ed. Watkin W. Williams, Cambridge, University Press, 1926, pp. 41-42. Cf. FULGENCIO, De fide ad Petrum, sive de regula verae fidei, II, 16; Patr. lat., t. 40, col. 758.

[2] Guigues II el Cartujo, Meditaciones, II y V, Patr. lat., t. 153, col. 604 b y 610 B. Estas Meditationes de un muy gran escritor ascético, hoy demasiado olvidado, son aquellas cuya lectura inflamó a san Bernardo y que motivaron el envío de la carta que más tarde insertó en el De diligendo Deo, cap. XII y siguiente. Cf. san Bernardo, Epist. Il, Patr. lat., t. 182, col. 110-115.

[3] San Bernardo, De diligendo Deo, ed. citada, pp. 39-40.

[4] «Dixi supra causa diligendi Deum Deus est; verum dixi, nam et efficiens et finalis: ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat». Op. cit. p. 40.

[5] San BERNARDO, op. cit., p. 41. Cf. PASCAL, Pensées, L. Brunschvicg, ed. minor, p. 576: «Consuélate; no me buscarías si no me hubieses encontrado»; y p. 578: «No me buscarías si no me poseyeras».

[6] Santo Tomás de Aquino, In lib. de Divinis nominibus, lect. XI; en Opuscula, ed. Mandonnet, t. II, p. 400.

[7] Santo Tomás de Aquino, op. cit., pp. 402-403,

[8] «Et nunc Israel, quid Dominus Deus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum Tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua». Deut., X, 12-13. Cf. Josué, XXII, 5. «Diliges amicum tuum sicut teipsum. Ego Dominus». Levit., XIX, 18. El hecho de que sea el Evangelio el que vincula el gran mandamiento al monoteísmo judío no hace más que poner en evidencia la necesidad de ese vínculo: Marcos, XII, 28-31. La vinculación no está efectuada ni en Mat. XXII, 37-39, ni en Lucas, X, 27. «Haec enim regula dilectionis divinitus constituta est: Diliges, inquit, proximum tuum sicut teipsum; Deum vero ex toto corde, et ex tota anima et ex tota mente (Levit., 19, 18; Deut., 6, 5; Mat., 22, 37-39): ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa quae confers. Cum autem ait, toto corde, tota anima, tota mente, nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare ut alia se velit frui: sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totus dilectionis impetus currit». San Agustín, De doctr. Christiana, I, 22, 21; Patr. lat., t. 34, col.

27 (cf. Pseudo-Agustín, De contritione cordis, 1-2; Patr. lat., t. 40, col. 944). «Totum exigit te qui fecit te». Sermo 34, 4, 7; Patr. lat., t. 38, col. 212 (cf. Introduction à Vétude de saint Augustin, pp. 173-174).

[9] San Bernardo, De diligendo Deo; ed. citada, pp. 32-34.

[10] Guillermo de Saint-Thierry, De natura et dignitate amoris, I, 2; Patr. lat. t. 184, col. 382.

[11] «Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura, naturaliter, secundum id quod est. Dei est: sequitur quod, naturali dilectione, etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I, 60, 5, Resp. Cf. Ibid., ad l.

[12] «Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed, in statu naturae corruptae, homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo, in statu naturae integrae, non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae, indiget homo, etiam ad hoc, auxilio gratiae naturam sanantis». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., I - II, 109, 3, Resp. Así, primitivamente, el hombre era naturalmente capaz de amar a Dios por sobre todo; el único socorro divino que entonces necesitaba era una moción divina ejerciéndose sobre su naturaleza. Luego de la caída, por lo contrario, primero es menester que la gracia cure nuestra naturaleza, para que esta pueda recibir la ayuda de la moción divina. De modo que en lo sucesivo ya no es más nuestra naturaleza simplemente la que puede amar a Dios por sobre todas las cosas, sino nuestra naturaleza restaurada por la gracia. Respecto de lo que la caridad agrega al amor natural de Dios por sobre todas las cosas, véase loe. cit., ad l. Nuestro amor natural de Dios por sobre todas las cosas se dirige a Dios tal como lo conocemos naturalmente; ahora bien: nuestro conocimiento natural lo alcanza como primer principio y fin último del universo; de modo que como tal lo preferimos a todo lo demás. Al revelarnos que Dios es el objeto último de nuestra bienaventuranza, la fe nos

permite en lo sucesivo que lo amemos como tal; el amor de Dios como objeto de un conocimiento beatificante posible y «secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo» es justamente lo que la caridad añade a la naturaleza sobre ese punto.

[13] Aquí resumo libremente la posición de Rousselot, Pour Vhistoire de Vamour au moyen âge (Cl. Baeumker-Beitràge, VI, 6), Münster, Aschendorf, 1908, pp. 1-6. Para lo que se refiere a la posición tomista del problema, consúltese sobre todo el excelente trabajo del P. H. D. Simonin, Autour de la solution thomiste du problème de l'amour, en Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge, VI (1931), París, J. Vrin, 1932, pp. 174-276: La similitude cause de l'amour.

[14] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 60, 5, Resp.

[15] Santo Tomás de Aquino, In II Sent., dist. I, qu. 2, art. 2, Resp., sobre todo la conclusión: «Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis, praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur». Cf. Cont. Gent., III, 19 y 20.

[16] Santo Tomás de Aquino, Cont. Gent., III, 24, ad Sic igitur. Al final del párrafo siguiente, la relación de los bienes particulares al bien universal se halla claramente definido en términos de analogía: «Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse».

[17] Santo TOMÁS DE AQUINO, Cont. Gent., III, 25, ad: Adhuc unumquodque tendit.

[18] Guillermo de Saint-Thierry, Epist. ad fratres de Monte Dei, II, 16; Patr. lat., t. 184, col. 348.

[19] San BERNARDO, In Cant. Cant., 82, 8. GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, Epist. ad fratres de Monte Dei, ibid. Mabillon atribuye este tratado a Guillermo de Saint-Thierry, contra los que lo atribuyeron ya sea a san Bernardo, a Guigues II el Cartujo, a Pedro de la Celle (Patr. latt. 184, col. 297-300). Por lo contrario, Massuet lo atribuye a Guigues (col. 299-308). Los argumentos de Massuet, que sigue a Martène, no pueden prevalecer contra el hecho de que el

autor de la Epistola da un catálogo de sus obras que no puede concordar sino con el de Guillermo de Saint-Thierry. Dom A. Wilmart tiene, pues, mucha razón de volver a la opinión de Mabillon; véase Revue Bénédictine, t. XXXV (1923), p. 264, nota 3.

XV.

LIBRE ALBEDRÍO Y LIBERTAD CRISTIANA

QUE EL HOMBRE ES LIBRE ES UNA afirmación tan antigua como el pensamiento cristiano mismo. El cristianismo no ha inventado la idea de libertad[1]; en caso de necesidad hasta negaría haberlo hecho. En el siglo ii Ireneo nos recuerda que si la Escritura juzgó necesario "manifestar" la libertad, esta es, sin embargo, una ley tan antigua como el hombre mismo, que Dios promulgó revelándola: veterem legem libertatis hominis manifestavit. La insistencia con que los Padres de la Iglesia subrayan la importancia de esta idea debe, sin embargo, atraer nuestra atención, así como la naturaleza muy especial de los términos con que lo han hecho.

Al crear al hombre, Dios le ha prescripto leyes, pero le ha dejado dueño de prescribirse la suya, en el sentido de que la ley divina no ejerce ninguna violencia sobre la voluntad del hombre. Puede decirse que, desde los albores del pensamiento cristiano, buen número de términos filosóficos, cuyas equivalencias son instructivas por sí mismas, adquirieron derecho de ciudadanía. Dios ha creado al hombre dotado de un alma razonable y de una voluntad, es decir, con un poder de elegir análogo al de los ángeles, puesto que los hombres, como los ángeles, son seres dotados de razón. Desde ese momento queda establecido que la libertad es una ausencia absoluta de sujeción, aun frente a la ley divina; pertenece al hombre por el hecho de que es razonable, y se expresa por el poder que su voluntad tiene de elegir: liber, rationalis, potestas electionis son términos que ya no se separarán en lo sucesivo[2]. Tampoco se separarán de la tesis central que los hizo aceptar a los pensadores cristianos y les impuso, como si dijéramos, su empleo. Dios ha creado al hombre libre, porque le deja la responsabilidad de su fin último. Es libre de elegir entre la vía que lleva a la felicidad y la que conduce a una miseria eterna; el hombre es un luchador que no debe contar solo con sus propias fuerzas, pero debe contar con ellas; dueño de sí mismo, dotado de verdadera independencia —τδ αυτεξούσιον— colabora eficazmente en su destino[3].

En cuanto la noción de libertad fue sometida al análisis reveló extrema complejidad. La filosofía de Aristóteles podía ayudar mucho para aclararla. Tal

como las concibe, las naturalezas son principios internos de operación para los seres en quienes residen; todo ser natural manifiesta, pues, una verdadera espontaneidad, por lo menos en el sentido de que en él se halla el principio de sus actos. Determinada a un solo modo de obrar en los seres que no están dotados de raciocinio, la naturaleza adquiere cierta indeterminación en los animales, a los cuales sus sensaciones ponen en presencia de una pluralidad de objetos posibles; entonces da nacimiento a lo que se llama el apetito, o el deseo. Esa indeterminación recibe en el hombre un acrecentamiento considerable por el hecho de que está dotado de un intelecto. Capaz, en cierto modo, de llegar a ser todas las cosas, por el conocimiento que de ellas tiene, el hombre encuentra a su disposición múltiples objetos, entre los cuales su voluntad debe elegir. De modo que en él hay primero una voluntad espontánea del fin que le es natural: la felicidad; luego, una deliberación de la razón sobre los medios que debe emplear para alcanzar ese fin; por último, un acto de voluntad que elige uno de esos medios de preferencia a otros. La elección, χροαιρεσις, electio, ocupa un lugar central en la moral de Aristóteles[4]; pronto comprendieron los pensadores cristianos que esa noción les era indispensable, aun presintiendo que no bastaría para satisfacerlos completamente. Tratemos de ver qué conservaron de ella y qué le agregaron.

Tal como Aristóteles la define, la noción misma de elección voluntaria implica la noción de razón; sin embargo, no deja de ser verdad que si la voluntad no aparece en la serie de los seres sino en el momento en que la razón viene a aclarar el deseo, aquella es esencialmente cierto deseo. La elección sería, pues, imposible sin el conocimiento, pero es ante todo el acto de un apetito que se fija en uno de sus objetos posibles. Ahora bien: el apetito no es en Aristóteles sino una expresión del dinamismo interno de la naturaleza. La intervención de la razón altera tan profundamente las condiciones en las cuales se ejerce ese dinamismo, que en cierto sentido puede oponerse la naturaleza a la voluntad, como lo que no elige se opone a lo que elige. Sin embargo, el hombre también es un ser natural y su voluntad no es sino el aspecto particular que reviste el deseo natural en un ser de razón. De modo, pues, que así como antes de la elección de los medios está la voluntad del fin, así también, antes de esa voluntad, está la actualidad del ser humano. Aquí, como en otras partes, el acto primero es la raíz del acto segundo, el ser es la causa de la operación. La voluntad no es, pues, sino el órgano de la causalidad eficiente propia del hombre, y la elección voluntaria expresa ante todo la espontaneidad de una naturaleza que contiene en sí, o mejor dicho que es, el principio de sus propias operaciones[5].

Los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media recogieron cuidadosamente la conclusión de este análisis. La idea que ellos se formaban de la naturaleza creada, la eficacia causal que le atribuían como participación del poder divino, hasta les invitaban a subrayar su importancia. Olvidar que el dinamismo de las causas segundas se convierte en los cristianos en un análogo de la fecundidad creadora, es hacerse ininteligible la evolución del problema de la libertad en la Edad Media. A veces se razona como si fuera sorprendente ver a cristianos atribuir una eficacia real a las determinaciones del querer. Sin embargo, nada es más fácil de comprender, pues no solo podían aceptar sin vacilación el resultado de los análisis de Aristóteles, sino que todo les invitaba a ir más lejos que él.

La teoría aristotélica de la elección, concebida como una decisión del querer consecutiva a una deliberación racional, estaba notablemente elaborada, pero la realidad es que Aristóteles no habla en ella ni de libertad, ni de libre albedrío. Lo que hoy llamamos libertad psicológica está ciertamente presente en su pensamiento: cuando habla de ἑκουσιον, lo que él entiende por voluntario, en lo que piensa es en una acción que surge de las profundidades del ser mismo; pero la idea de libertad se desprende mal en análisis que, sin embargo, la implican. Aun la expresión falta. En los cristianos, por lo contrario, y sobre todo en los de lengua latina, esa idea pasa inmediatamente al primer plano. La misma complejidad de la fórmula liberum arbitrium les invitaba a preguntarse dónde se encuentra el elemento que hace la elección: arbitrium es al mismo tiempo una elección libre: liberum, y todos han concordado en situarla, por una primera determinación, en la aptitud del querer para determinarse por sí mismo desde adentro. Hasta pudiera decirse que si la gracia se desenvuelve tan a sus anchas en san Agustín, en cierta medida se debe a que el carácter incoercible del querer es evidente para él. ¿Para qué recordar que las elecciones de la voluntad vienen de ella, puesto que por definición esta es un poder de ejercer su elección? Lo que en cambio importa destacar es que querer, es ser libre. San Agustín ve, pues, una atestación del libre albedrío en todos los textos de la Escritura, y ya sabemos que son innumerables, en que Dios nos prescribe o nos prohibe hacer o querer tales o cuales acciones. Por lo demás, esta no es solo una verdad religiosa, una pieza indispensable de la economía de la salvación[6]: es una evidencia que la experiencia interna atestigua a cada rato. La voluntad es “dueña de sí misma”; siempre está “en su poder” querer o no querer; nada está “más inmediatamente a disposición de la voluntad como ella misma”: otras tantas fórmulas que testifican la inseparabilidad natural del querer y de su acto; porque nace de ella y la expresa, el acto de la voluntad es siempre libre[7].

Estamos aquí en el origen de una de las nociones medievales más importantes: la de la libertad de ejercicio. Una voluntad es libre en muchos sentidos diferentes, pero lo es primero en que puede querer o no querer, ejercer su acto o no ejercerlo, y esta primera libertad le es esencial. Es lo que los filósofos cristianos expresan positivamente identificando el libre albedrío con la voluntad, o más bien con el acto de elegir que la voluntad ejerce; pues cuando esta elige, quiere; si quiere, es ella la que quiere y lo mismo pudiera no querer[8]. El sentimiento muy vivo de la responsabilidad moral fijaba la atención de los cristianos en el hecho de que el sujeto que quiere es realmente la causa de sus actos, pues por eso mismo le son imputables. Esta preocupación moral, sobre la que habremos de volver pronto, los invitaba, pues, a colocar en la voluntad la raíz de una libertad que nada puede desarraigar, a menos de extirpar también la voluntad misma. Es lo que sin cesar expresan, ahora negativamente, oponiendo una a otra, como dos términos irreductiblemente antinómicos, necesidad y voluntad. La libertas a necessitate, o libertas a coactione, significa ante todo, para ellos, la impermeabilidad fundamental del querer a toda sujeción. Se puede obligar al hombre a hacer algo, pero nada puede obligarle a quererlo. O bien hay voluntad, y no hay violencia, o hay violencia y ya no puede haber voluntad. Decir que el libre albedrío está “libre de sujeción” o es “libre de necesidad” es afirmar, pues, ante todo, la espontaneidad natural de la voluntad, el vínculo indisoluble que une el acto de elegir a la eficacia causal del ser razonable que lo ejerce[9].

Tendremos que ver cómo esas nociones encontraron lugar en la síntesis tomista, pero pueden observarse en cierto modo al desnudo en varios filósofos y teólogos de la Edad Media. En ninguna parte es tan movediza la terminología que usan, y los cambios de sentido son constantes entre los dos elementos de que se compone el nombre del liberum arbitrium. La importancia de la espontaneidad del querer es tal, que algunos de ellos llegaron hasta confundirla con el arbitrium, encontrando así, luego de siglos de intervalo, el sentido primitivo de la χροαιρεσις de Aristóteles. Por lo menos tal me parece que es el pensamiento de san Anselmo, para quien voluntad, espontaneidad y ausencia de necesidad son términos equivalentes. Tal parece ser también el pensamiento de Hugues de Saint-Victor, por lo menos hasta donde es posible adivinarlo a través de las fórmulas obscuras que este emplea. Para él, el movimiento espontáneo por el cual el libre albedrío se fija en un objeto es el hecho del appetitus, y como el que elige es el deseo, este es el árbitro, dependiendo la libertad de la racionalidad de la voluntad que el conocimiento esclarece[10]. Pero sin duda alguna es en Duns Escoto donde la espontaneidad del querer, ya tan fuertemente afirmada por san Anselmo, alcanza su expresión definitiva. Yendo aún más allá del dinamismo de

Aristóteles, opone radicalmente el orden de las naturalezas, que es el de la necesidad, al orden de las voluntades, que es el de la libertad. Toda naturaleza es esencialmente determinada y principio de determinación; toda voluntad es esencialmente indeterminada y principio de indeterminación. Por lo demás, en esta indeterminación no debe verse la señal de una insuficiencia, pues atestigua, por lo contrario, la excelencia de una facultad que nada une a un acto determinado. Duns Escoto llega hasta tratar a la razón misma como una naturaleza, de modo que toda la determinación se carga en la cuenta del conocimiento y toda la libertad va puesta del lado de la voluntad. La contingencia de la elección no se debe a los juicios racionales que proponen la alternativa de actos posibles, sino a la espontaneidad del querer por el que esta alternativa queda apartada. La libertad se concentra, pues, en la indeterminación radical de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde adentro, como de una fuente de determinaciones que nada determina.

No todos los filósofos de la Edad Media llegaron hasta ahí; aun vacilaron muchos en confiar en la sola voluntad para asegurar el libre ejercicio de su espontaneidad. En la filosofía de Aristóteles es cierto decir que la elección es esencialmente voluntaria, pero él mismo indica, y sus sucesores lo subrayaron aún más, que si la deliberación racional no precediera a la decisión del querer, este acto no sería verdaderamente una elección. Privada del conocimiento intelectual[11] que la ilumina, la voluntad se degradaría al nivel de un apetito animal; privada del conocimiento sensible que determina las reacciones del animal, ya no sería sino una inclinación natural necesariamente determinada. Por lo demás, ahí estaba el ejemplo del estoicismo para que se comprendiera la importancia del problema y se sintiera el peligro de una solución simplista. Colocado en un universo sometido a la más rigurosa determinación, el sabio estoico solo puede hallar la libertad en la aceptación voluntaria del orden universal. Si se le objeta que su misma voluntad está sometida a la necesidad de ese orden, responde que eso no tiene importancia, puesto que una voluntad necesaria es a pesar de todo una voluntad. Boecio mostró muy bien que una espontaneidad pura se concilia sin trabajo con un determinismo absoluto y con la necesidad que de ello resulta. Si, para ser libres, nos contentamos con ser la fuente interna de donde manan las decisiones voluntarias, poco importa que esas decisiones estén tan rigurosamente fijadas de antemano por el destino como los acontecimientos exteriores; mientras salen de nosotros son nuestras, y somos libres. Es lo que llevó a Boecio a colocarse enteramente del lado opuesto. La insuficiencia de una libertad, que en caso de necesidad se contentaría con una espontaneidad necesariamente determinada, impresionó mucho su pensamiento,

y para remediarlo insiste, con el calor que sabemos, sobre la importancia del elemento racional en el acto libre. No solo no le basta la espontaneidad del querer, pues en esas condiciones también los animales serían libres, sino que coloca expresamente en la razón la raíz de la voluntad. Lo que hace que una elección sea libre es el conocimiento racional que la precede. Así, para Boecio y quienes le siguen, arbitrium ya no significa la opinión espontánea del querer, sino el libre movimiento de la razón. Al definir el libre albedrío como un liberum nobis de voluntate judicium, sienta como libre al juicio, y nuestra misma voluntad no lo es sino en cuanto es juzgada por la razón[12].

Boecio no introducía con eso un elemento nuevo en la descripción del libre albedrío. Nadie desconoció nunca el papel del conocimiento en el acto libre, y san Agustín escribió páginas célebres sobre el carácter misterioso del obscuro presentimiento que siempre guía a la voluntad hacia su objeto. En sí misma, y tomada en cuanto simple apetencia, la voluntad es ciega, o más bien no existe, pues ni siquiera merece el nombre de voluntad. También fue siempre claro que ofreciendo al querer objetos diversos y apreciaciones opuestas sobre dichos objetos, la razón dilata prácticamente hasta lo infinito el campo de acción de su espontaneidad. Dado un objeto, la voluntad es libre de ejercer o no su acto; propuestos varios objetos por la razón, la voluntad es libre de elegir indiferentemente uno u otro. Hasta aquí no hay ninguna dificultad, y no habían esperado a Boecio para saber esas cosas. Lo que este traía de nuevo, el elemento a la vez discutible y fecundo de su doctrina, era su racionalismo integral.

Su naturaleza se discierne claramente oponiéndola al voluntarismo de Duns Escoto. Tal como acaba de ser descrita, la doctrina escotista de la libertad se aplica ante todo a probar que en ningún caso y en ningún sentido puede la razón ser la causa total del acto libre. No bastaría entenderlo en el sentido de que la voluntad concurre a la producción de ese acto: sería demasiado evidente. Lo que Duns Escoto quiere decir es que, sentados los juicios diversos de la razón, ya definidos, pesados, criticados los términos de la alternativa o de las alternativas, cuando llegamos al momento de elegir, y mientras la elección no ha sido efectuada, la voluntad permanece esencialmente indeterminada a querer esto antes que aquello. La libertad escotista de indiferencia no es, pues, sino una con la espontaneidad del querer, que sigue siendo el único elemento posible de contingencia ante las determinaciones de la razón. En pocas palabras: para Duns Escoto, varias determinaciones racionales contradictorias no hacen una libertad. Lo contrario ocurre con Boecio, para quien la opción del deseo no es sino ciega espontaneidad. Lo que la hace libre es la crítica racional que la juzga, compara

las diversas opciones posibles y afirma que una es mejor que las otras. Si este puede decir que sigue a Aristóteles es porque en efecto la voluntad, tal como Aristóteles la concibe, no era un simple apetito posterior a un conocimiento, sino, gracias a ese conocimiento, un poder ad utrumlibet, es decir, capaz de ejercer una elección verdadera, una preferencia real; todavía se diría de ella que está en estado de indiferencia, puesto que su espontaneidad tomará el carácter de una libertad gracias al intervalo que separa a dos o a varias acciones posibles.

La convergencia de los resultados no es menos notable aquí que la divergencia de los métodos. Siguiendo la vía que va del apetito a la voluntad, llegamos a colocar la indeterminación del querer en el origen del libre albedrío; entrando con Boecio en la vía que pasa por el entendimiento, llegamos a colocar el libre albedrío en la indeterminación que los juicios racionales abren a la voluntad. Santo Tomás, equilibrando como siempre las tendencias opuestas, se esfuerza por conservar para el entendimiento y la voluntad el lugar que su naturaleza les asigna en el acto libre. Fiel a una de las exigencias profundas del aristotelismo, sostiene que la elección es esencialmente un acto del querer, que el libre albedrío depende directamente de la voluntad, o más bien, que es la voluntad misma: liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas. Esta es la que quiere o no quiere y elige esto antes que aquello; en cuanto facultad, es a las múltiples elecciones de su libre albedrío lo que la simplicidad del intelecto es al discurso de la razón. Por otra parte, también es cierto decir que la voluntad no sería ella misma sin el juicio. No se puede, pues, describir completamente una elección libre sin la decisión voluntaria que sancione el juicio de la razón, ni sin ese juicio que la voluntad sanciona. De ahí las expresiones muy elásticas que santo Tomás emplea, pero que no deben equivocarnos respecto de su verdadero pensamiento. Se mantiene a igual distancia de lo que había sido el intelectualismo de Boecio y de lo que será el voluntarismo de Duns Escoto. Como Boecio, dirá que un acto del libre albedrío es un juicio libre, pero agregará “por así decir”, que es esencialmente un acto de la voluntad que quiere, no de la razón que juzga. Como Duns Escoto, diría gustoso que el libre albedrío depende esencialmente de la voluntad, y hasta lo dice, pero rechaza definirlo así sin poner en juego el juicio racional de la razón práctica, cuya conclusión es la elección voluntaria: materialmente, el libre albedrío es voluntario; formalmente, es racional[13].

Como quiera se lo entienda, es un poder tan completamente inamisible como la voluntad misma. Es tan imposible concebir a un hombre sin libre albedrío como a un hombre sin voluntad. Por eso, de san Agustín a santo Tomás de Aquino y a Duns Escoto, todos los pensadores cristianos concuerdan en declarar que el libre

albedrío sigue siendo, después del pecado original, lo que era antes de cometerlo. El propio san Bernardo insiste con fuerza sobre la “integridad” del querer en el estado de naturaleza caída en desgracia, y santo Tomás da con el vocablo decisivo al llamar “natural” esa libertad que nada puede hacer perder al hombre[14]. En efecto, solo puede desaparecer con la voluntad, es decir, con el hombre mismo. Solo que, como contrapartida necesaria, ese carácter como quien dice físico del libre arbitrio lo despoja de toda calificación moral. Sin él no hay moralidad posible, pero su esencia no implica ningún elemento de moralidad. Puesto que la voluntad puede siempre elegir, puede elegir bien o mal, sin que la calidad buena o mala de su elección afecte en lo más mínimo la libertad de su acto. Toda elección, tomada en cuanto tal, es, pues, a la vez una indeterminación psicológica y una indiferencia moral[15]; y para cristianos era imposible no tomar el mayor interés en la calificación moral del acto libre, y este segundo orden de consideraciones había de tener importantes repercusiones sobre su psicología de la libertad.

Al comparar el libre albedrío cristiano con la “elección” de Aristóteles debí recordar que este habla de albedrío mucho antes que de libertad. Cuando emplea el vocablo ἐλευθερία, por el cual traduciríamos de buena gana esa idea, le da un sentido político. La libertad aristotélica es ante todo la independencia, el estado de una persona que no depende política o socialmente de ninguna otra, o, como también lo dice el propio Aristóteles, el ideal de los demócratas[16]. Esta noción, que consideramos como eminentemente psicológica y metafísica, no fue primeramente sino una noción política y social. Al invitar al hombre a juzgar de la libertad de sus acciones por la relación de estas con las leyes necesarias de la naturaleza, el estoicismo había de verse llevado a integrar a la moral esta noción social. En adelante cada uno de nosotros es en el universo lo que el ciudadano es en la ciudad: las leyes existen, pesan en nosotros, el problema está en acomodamos de tal manera que lleguemos a no sentir su constricción. El sabio estoico es el que triunfa en esta empresa; al hacerse independiente del destino, se ha hecho libre. Agreguemos que para los cristianos complicó mucho el problema de la libertad.

Pues también el cristiano se halla en un universo regido por leyes. Si no tiene que temer ningún destino, sabe que le guía una providencia, que está sometido a la voluntad de Dios como soberano legislador y más particularmente a las leyes divinas que rigen el estado de naturaleza caída en el pecado. San Pablo determinó en un texto célebre la multiplicidad de los estados de la libertad cristiana en relación con las diferentes leyes que la rigen (Rom., VI, 20-23):

sometido al pecado, el hombre está libre de la justicia; sometido a la justicia, está libre del pecado. San Pablo pone, pues, en el primer plano una noción de libertad y de servidumbre análoga, en el orden sobrenatural, a la que define la condición del hombre libre y del esclavo en el orden social. Aun cuando es de naturaleza esencialmente religiosa, esta noción cristiana de la libertad no podía dejar de ejercer profunda influencia sobre el problema filosófico y moral del libre albedrío. En realidad, san Agustín ya había tropezado con la multiplicidad de sentidos que el vocablo "libertad" ofrece al espíritu de un cristiano. Ora significa simplemente "libre albedrío", ora quiere decir libertad por oposición a servidumbre, y como la servidumbre puede ser la del pecado o la de la muerte, también podemos llamar libertad ya sea la santidad que nos libra de uno, ya la resurrección que nos libra de la otra. Por eso los doctores de la Edad Media, en su inquietud por clasificar esos diferentes sentidos, añadirán constantemente a la libertad psicológica propia del libre albedrío: libertas a necessitate, otras dos libertades propiamente religiosas y sobrenaturales: la que nos libra del pecado: libertas a peccato, y la que nos libra del sufrimiento y de la muerte: libertas a miseria[17]. Fuerte parece haber sido la tentación, en ciertos teólogos, de reducir esa multiplicidad a la unidad, resorbiendo el libre albedrío en las libertades religiosas que sueltan sus ataduras y así le permiten desenvolverse sin restricción, pero semejante simplificación no acarreaba sino facilidades aparentes, y ya veremos que la única salida posible era filosóficamente más fecunda, aunque más complicada.

Reducir el libre albedrío psicológico a su liberación por la gracia era un modo cómodo de unificar los sentidos del vocablo libertad. Dando por concedida la espontaneidad del querer, nada impedía entonces decir que no hay más libertad que la libertad verdadera, es decir, la de hacer el bien. Pedro Lombardo atestigua la existencia de esa opinión en el siglo XII, pero prefiere otra y sostiene la existencia de una doble libertad, la del libre albedrío en estado de indiferencia moral y la del libre albedrío liberado. La razón de esta elección es fácil de comprender: hemos dicho que el libre albedrío es un poder físico, luego inamisible, mientras que la libertad de hacer el bien se ha perdido[18]; ¿cómo no distinguir dos cosas tan diferentes? Por otra parte, mantener esas dos cosas diferentes bajo un solo nombre era exponerse a continuas equivocaciones. De ahí, en los filósofos de la Edad Media, un esfuerzo notable por disociar, en el interior de la noción de libertad, elementos que siempre llevó implicados, pero que hasta entonces habían sido más o menos confundidos.

También en esto, san Pablo y san Agustín son el punto de partida del progreso.

La Epístola a los Romanos había distinguido claramente el querer de la eficacia, pues uno va sin la otra: «Nam velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio» (VII, 18). Esta distinción adquiere en san Agustín la forma más precisa del velle y del posse[19]. A partir de ese momento, no es posible ambigüedad alguna, pues, absolutamente hablando, querer no es poder y recíprocamente. Pero subsiste otra dificultad. Al distinguir radicalmente el poder del querer, se acabaría por sustraer la potestas a la voluntas, de modo que, en la medida en que se define por el poder de hacer lo que se quiere, la nueva libertad se encontraría enteramente fuera del alcance de la voluntad. Semejante consecuencia no solo era contradictoria con las costumbres del lenguaje, pues de una voluntad eficaz se dice que es libre, no que es poderosa, sino también con la conciencia muy justa del estrecho vínculo que une la libertad del querer a su eficacia. Había que buscar, pues, otra cosa, y san Agustín mismo invitaba a ello. Tal como este la concibe, la gracia no deja de afectar profundamente el juego de nuestro libre albedrío. No basta decir que se agrega a él como un poder complementario: modifica su estado, en que lo confirma o lo cura. Con la gracia, no tenemos nuestro libre albedrío más el poder de la gracia, sino que el libre albedrío, por la gracia, se hace potencia y conquista su libertad[20]. El problema consistía, pues, en hallar un nuevo concierto de los elementos constitutivos del acto libre, y que fuese tal que la libertad perteneciera realmente al libre albedrío y a la par distinguiera el estado de una voluntad esclava del de una voluntad libre.

Quizá sea san Anselmo quien más claramente discernió el sentido y el alcance de la cuestión. Para él, el “poder” es la aptitud de hacer lo que se quiere. Ahora bien: en cierto sentido la voluntad es una especie de poder: es el poder de querer. Esta será, pues, tanto más plenamente ella misma, cuanto más apta sea para querer. Apliquemos este principio al problema de que nos ocupamos. Una voluntad que quiere pero no puede, no es solo una voluntad sin eficacia: es una voluntad mínima. El poder que le falta es su propio poder, el que debiera ser suyo en cuanto poder de querer. De modo que el libre albedrío está siempre en condiciones de querer el bien o de querer el mal: ¿cómo, sin esto, ejercería su albedrío? Pero como la voluntad es esencialmente poder, no debe confundirse la mala elección con su libertad. El hombre es libre, y hace el mal por su albedrío, pero no por aquello que hace que su albedrío sea libre. Vayamos más allá; creado libre, el hombre pecó por el poder que tenía de pecar, pero ese poder no formaba parte de su verdadera libertad, que era la de no pecar[21]. En otros términos: la libertad del hombre era la de un querer creado libre de la servidumbre del pecado; su libre albedrío era, pues, al mismo tiempo un poder eficaz. Ese libre albedrío abdicó su poder pecando; ¿diremos que esa abdicación es constitutiva

de su libertad? Una libertad que se disminuye, aun libremente, es infiel a su esencia; el acto libre por el cual se hace menos libre, traiciona su propia libertad. Por eso, precisamente porque todo querer es un poder, toda disminución del poder de querer disminuye la libertad del libre albedrío. El verdadero poder es el de querer eficazmente el bien; luego de haber hecho el mal, la voluntad quedó libre de querer el bien, pero no de hacerlo: ya no es, pues, sino una libertad mutilada; restituyéndole ese poder perdido, la gracia devuelve al libre albedrío algo de su eficacia primera; lejos de disminuirlo, le hace libre; a la espontaneidad del arbitrium le agrega la libertad, que es su eficacia; un verdadero liberum arbitrium es una libertas arbitrii [22].

Desde el momento en que el poder de pecar dejaba de ser un elemento constitutivo de la libertad como tal, el problema filosófico del libre albedrío debía necesariamente cambiar de aspecto, cada vez que querían determinar completamente las condiciones de la libertad, se veían conducidos a distinguir, con santo Tomás, tres puntos de vista diferentes: la libertad con relación al acto, en cuanto la voluntad puede obrar o no puede hacerlo; la libertad con relación al objeto, en cuanto la voluntad puede querer tal objeto o su contrario; la libertad con relación al fin, en cuanto la voluntad puede querer el bien o el mal. No hay ninguna dificultad en cuanto a la libertad del acto puesto que la voluntad es una espontaneidad dueña de sus determinaciones. Ya se trate del querer antes de la falta original, después de la falta original, o aun del de los bienaventurados confirmados en gracia, la voluntad quiere siempre lo que quiere, y por consiguiente es libre. Tampoco hay dificultad si consideramos al querer eligiendo los medios de su fin, pues no se puede dudar de que esa elección es libre. El hombre no elige su fin, quiere necesariamente ser feliz por el mismo hecho de que es hombre; pero tiene abiertas ante sí diferentes vías y es libre de elegir la que mejor le parezca para conseguirlo.

Otra cosa ocurre si se considera la elección de los medios en su relación con el fin a que apuntan. Absolutamente hablando, el hombre es libre porque puede equivocarse sobre la naturaleza de su fin o sobre la de los medios que lo preparan. Sin los errores de su razón, siempre sabría lo que hay que hacer; sin los desmayos de su voluntad, jamás rehusaría hacerlo, y tanto esos errores como esos desmayos son índices de un libre albedrío. Sin embargo, no son estos los que constituyen la libertad. Donde no pueden producirse, como en los bienaventurados, la libertad reina enteramente, pues si hacer el mal es ser libre, hacer siempre bien es igualmente ser libre[23]. Todo el mundo concederá, pues, que la libre decisión de un querer falible no debe su libertad más que a su

carácter de acto voluntario, y de ningún modo a su falibilidad. Pero ¿no habría que ir más lejos? Si el poder de elegir mal no es sino una deficiencia en el uso de la libertad, ¿no indica una disminución y como una mutilación de la libertad misma? Si parece difícil negarlo, ¿no debe afirmarse algo más todavía y decir que cuanto menos puede fallar la voluntad, tanto más libre es?

En este punto preciso es donde la doctrina cristiana de la liberación del querer por la gracia ha penetrado en el análisis del libre albedrío para modificar profundamente su estructura. Aun cuando no la llevara a su término, el tomismo invitó a intentar la experiencia. En primer lugar, tomada en cuanto naturaleza, la voluntad está necesariamente determinada a querer el bien. Hemos visto, y es menester mantenerlo, que la libertad reside en la voluntad como en su raíz, pero también es verdad que la razón es la causa de ello. La voluntad se dirige necesariamente hacia el bien, con necesidad tal que recibe de la naturaleza en que se funda; de modo que solo a las diversas concepciones del bien que la razón le propone debe la voluntad el que sea indeterminada[24]. Pero si la razón es verdaderamente la causa que hace de nuestro querer natural un libre albedrío, ¿cómo no preguntarse qué se hace del libre albedrío cuando la voluntad se halla en presencia de una indeterminación perfecta de la razón? El caso de Dios, el de los Ángeles y el de los bienaventurados son muy diferentes de los nuestros: no por eso dejan de tener para nosotros valor de experiencias. Ahora bien: es cierto que la razón de Dios es infalible; santo Tomás no deja de atribuirle el libre albedrío frente a todo lo que no es su propia perfección. Lo atribuye igualmente a Jesucristo y aun a los bienaventurados[25], pues la voluntad de Cristo, aun cuando estaba determinada al bien, no lo estaba a tal bien particular, y la de los bienaventurados, aunque esté confirmada en gracia, no deia de tener que ordenar sus actos en vista de su fin[26]. El caso de los Ángeles es, por lo demás, una experiencia paralela y que puede ayudamos a comprender el de los bienaventurados. Viendo a Dios cara a cara, no solo no pueden no quererlo, sino que ni siquiera pueden equivocarse respecto de los medios que deben emplear para alabar a Dios y servirle. Ahora bien: lejos de estorbar al libre albedrío, la infalibilidad de sus elecciones testifica su perfección. Es, pues, más perfecto en los Ángeles, que no pueden pecar, que en nosotros, que podemos pecar. Más perfecto, pero no porque está más libre de necesidad o de sujeción, pues en cuanto tal la libertad no comporta ni más ni menos, sino más perfecto en su causa, que es la inteligencia misma, pues donde hay inteligencia hay libre albedrío, y cuanta más inteligencia, tanta más libertad[27].

La teología de santo Tomás estaba grávida de consecuencias filosóficas, y el

tiempo no dejó de desarrollarlas. En efecto, se presentaban dos posibilidades de interpretación, según que las circunstancias invitaran a acentuar la raíz del libre albedrío, que es la espontaneidad del querer, o la causa, que es la razón. El final de la Edad Media se encontró bruscamente frente al problema por la súbita intervención de Wiclef, de Lutero y de Calvino. Al plantear la cuestión en un terreno exclusivamente religioso, los reformadores no podían interesarse sino en el poder del libre albedrío, y como el libre albedrío no puede nada sin la gracia, no les quedaba más remedio que negarlo. El De servo arbitrio de Lutero es la más completa expresión de esta actividad: un querer que ha perdido todo su poder ha perdido toda su libertad. Contra la Reforma, los teólogos católicos se vieron obligados a operar una rectificación necesaria. Acudieron, pues, a lo que en la tradición de los Padres y de la Edad Media se oponía directamente al albedrío sometido: la indeterminación radical del querer y su facultad de elegir. Exaltando adrede el poder ad utrumlibet, Molina construyó una doctrina en que la indiferencia fue el carácter esencial de la libertad. Duns Escoto podía ofrecerle armas, y probablemente se inspiró en él, pero también santo Tomás podía ofrecerle textos, y ciertamente sosteniendo la indiferencia de elección en la raíz del libre albedrío, Molina permanecía fiel a una de las exigencias permanentes del pensamiento cristiano en materia de libertad. Pero el poder del libre albedrío no deja de reclamar también sus derechos. Ningún filósofo cristiano podía conceder a Lutero que esa fuese toda la cuestión; los tomistas, por lo menos, estaban obligados a sostener que era una parte. Por eso, sin sacrificar nunca la raíz de la libertad, volvieron a llamar la atención sobre la naturaleza de su causa y quienes les siguieron en esa vía desarrollaron una crítica ajustada de la libertad de indiferencia tal como Molina la había concebido. Ya dije en otro lugar cómo esta controversia alimentó en el siglo xvii la doctrina de Descartes sobre la libertad[28]. Sigo creyendo que la IV Meditación no existiría si entre los griegos y Descartes no hubiese habido el largo esfuerzo de la teología medieval. Por mediación del P. Gibieuf, del Oratorio, a quien dice seguir, debe a santo Tomás el haber concebido el libre albedrío como un poder de elegir del que la libertad de sujeción es simple e indivisible, pero cuya manumisión del error y del mal crece a medida que decrece su indiferencia. En el cartesianismo, como en el tomismo, muy lejos de destruir el libre albedrío, la infalibilidad del juicio exalta su libertad.

Así comprendidas, esas doctrinas del libre albedrío se enlazan directamente al naturalismo cristiano cuyas exigencias se experimentan por doquier en las filosofías medievales. Cuando desapareció la confianza en la indestructibilidad de la naturaleza y en la eficacia de causas segundas nacidas de una fecundidad

creadora, el mundo estaba maduro para la Reforma; en todas partes, y en la medida en que subsistió esa confianza, la Reforma fue resistida. Por eso todas las morales cristianas de la Edad Media, como las de los Padres de la Iglesia en que aquellas se inspiran, se basan en la afirmación de un libre albedrío indestructible como sobre sus cimientos necesarios. Si, como se repite, la Reforma inaugura la era del pensamiento moderno, este se inició con la abdicación del libre albedrío. A hombres a quienes Dios mismo no podía volver a hacer coadjutores y cooperadores suyos, la filosofía cristiana no tenía más nada que decir. Sin embargo, por lo mismo que era cristiana, esta filosofía debió acentuar la importancia del poder y del lugar que este ocupa en la definición del acto libre. Le debemos, pues, una noción, más rica y comprensiva que la que se puede encontrar en los Antiguos, de esa espontaneidad de un querer cuya eficacia por lo verdadero y el bien hace la libertad.

[1] Sobre las fuentes griegas de la concepción medieval del libre albedrío se consultarán con provecho los trabajos de M. WITTMANN, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg, 1920; Aristoteles und die Willensfreiheit, Fulda, 1921; Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin historisch untersucht, en Philos. Jahrbuch, t. XL (1927), pp. 170-188 y 285-305. Se completarán los estudios de M. Wittmann, en lo que se refiere a los predecesores medievales de santo Tomás, con O. LOTTIN, La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme, jusqu'à saint Thomas d'Aquin, Lovaina, abadía del Monte César, 1929, en 8, 164 pp.

[2] «Illud autem, quod ait: Quoties volui coligere filios tuos et noluisti (MAT., 23, 37) veterem legem libertatis hominis manifestavit: quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo... Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles), uti hi quidem qui oboedis-sent, juste bonum sint possidentes: datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis». IRENEO, Adv. Haereses, IV, 37, 1; Patr. gr. t. VII, col. 1099.

[3] ORÍGENES, De principiis, I, Praef., 5, en ROUET DE JOURNEL, Enchiridion patristicum, t. 446, pp. 164-165. San EFRÉN, Hymni de Epiphania, 10, 14; op. cit., t. 704, p. 248. GREGORIO DE NISA, Orat, catech., 31; op. cit. t. 1034, p. 38 (xb αυτεξούσιον). JUAN CRISÓSTOMO, In Genes, homiliae, 22,

I; op. cit. t. 1151, p. 436. In epist. ad Ephesios homiliae, 4, 2; op. cit. t. 1204, p. 458 (xb αύτεξούσιον), In epist. ad Hebraeos homiliae, 12, 3; op. cit. t. 1219, p. 463 (misma noción; texto importante). JUAN DAMASCENO, De fide orthod., 2, 30; op. cit. t. 2359, p. 741 (τά έφ'ήμΐν; sobre la libertad y la presciencia divina).

El término estoico αυτεξούσιον fue pronto traducido por liberum arbitrium (TERTULIANO, De anima, 21); M. WITTMANN (art. citado, p. 285) remite igualmente a JERÓNIMO, Adv. Pelag. 3, 7, y Rufino, traduciendo a ORÍGENES, De principiis, III, 1.

[4] ARISTÓTELES, Eth. Nic.f III, 2, lili b 4-1112 a 17. Por las elecciones que hacemos del bien y del mal nos calificamos moralmente. Esta elección cae dentro de lo voluntario (τ6 εκούσιον), pero no es sino una parte, pues todo lo que es objeto de elección es voluntario, pero no inversamente. De modo que la elección es siempre un voluntario que se funda en una discusión racional (loe. cit., 1112 a 15-16).

[5] Sobre lo que subsiste de natural en la voluntad tal como la concibe Aristóteles, véase la profunda observación de santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., 10, 1, ad l.

[6] «Sed quoniam sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium; aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium; hinc aliquid scribere ad vestram Charitatem, Valentine frater, et caeteri qui simul Deo servitis compellente mutua charitate curavi». San AGUSTÍN, De gratia et libero arbitrio, I, 1; Patr. lat., t. 44, col. 881. «Revelavit autem nobis Deus per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium». Op. cit., II, 2, col. 882; sigue una acumulación de textos escriturarios, II 2-4. «Itaque, fratres, debetis quidem per liberum arbitrium non facere mala, et facere bona». Op. cit., X, 22, col. 894. Cf. el texto que establece el acuerdo de san Agustín y de san Jerónimo, que Lutero intentará en vano oponer sobre este punto: "Item quod ait a memorato dictum esse presbytero: liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona est (HIERONYMUS, Cont. Jovinianum, lib. II), quis non agnoscat? Quis non toto corde suscipiat? Quis aliter conditam humanam neget esse naturam? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est charitatis». De natura et gratia, 65, 78; t. 44, col. 286.

[7] «Sed contra est quod Damascenus dicit, in lib. III. Orthod. fidei, c. XIV, quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas… Et propter hoc, vo luntas et liberum arbitrium non sunt duae potentia; sed una». Santo TOMÁS DE AQUINO, I, 83, 4. «Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere». De veritate, 24, 6, Resp. En san Buenaventura el libre albedrío comprende, en su esencia, a la vez razón y voluntad (In II Sent., 25, 1, 3; ed. Quaracchi. t. II, pp. 598-599). Por eso, no pudiendo concebirla como una sola facultad —puesto que implica dos— hace de ella un habitus: II Sent., 25, 1, 4, pp. 601-602. Santo Tomás se opone directamente a él en Sum. theol., I, 83, 3 y 4, y De ve- rítate, 24, 6, Resp. Duns Escoto, volviendo a Juan Damasceno, a quien cita, concuerda con santo Tomás sobre ese punto. Cf. JER. DE MONTEFORTINO, J. Duns Scoti Summa theologica, I, 83, 4, Resp.

[8] «Quid enim tarn in voluntate quam voluntas ipsa sita est?». San AGUSTÍN, De lib. arbit., I, 12, 26; Patr. lat., t. 32, col. 1235. La expresión significativa “liberum voluntatis arbitrium” se repite constantemente en este escrito: op. cit., II, 1, 1, col. 1240; II, 1, 3, col. 1241, etc. Lo que él quiere describir es, pues, el libre albedrío de la voluntad cuando dice: «Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est». Op. cit., III, 3, 7, col. 1274. Volviendo sobre este pasaje, del que entonces está separado por toda la controversia antipelagiana, san Agustín reunirá los textos de sus primeros escritos en favor del libre albedrío, los que los pelagianos le oponían para ponerlo en contradicción consigo mismo, y los mantendrá expresamente, porque para él el libre albedrío es idéntico a la voluntad: «Voluntas quippe est qua et peccatur, et recte vivitur: quod his verbis egimus». Retract., I, 9, 4; t. 32, col. 596. Cf. «Enimvero aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus... Hunc ergo (ut dixi) communem habentes cum bestiis, consensus voluntarius nos discernit. Est enim habitus animi, liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur: est quippe voluntatis, non necessitatis; nec negat se, nec praebet cuiquam, nisi ex voluntate. Alioquim si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus; non enim est consensus, nisi voluntarius. Ubi ergo consensus, ibi voluntas. Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium». San BERNARDO, De gratia et lib. arb., I, 2; Patr. lat., t. 182, col. 1002-1003.

[9] «Non igitur nisi voluntate peccatur. Nobis autem voluntas nostra notissima

est: neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo: voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum... Ita quidem invitus et volens unus animus simul esse potest; sed unum atque idem nolle simul et velle non potest. .. Nam et omnis invitus faciens cogitur; et omnis qui cogitur, si facit, nonnisi invitus facit. Restat ut volens a cogente sit liber, etiamsi se quisquam cogi putet. Et hoc enim modo omnis qui volens facit, non cogitur; et omnis qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit». San Agustín, De duabus animabus, X, 14; Patr. lat., t. 42, col. 104. Este tema es desarrollado por san Anselmo, De lib. arbitr., cap. v; Patr. lat., t. 158, col. 496-498. «A necessitate et ante peccatum et post aeque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo». Pedro Lombardo, II Sent., 25, 8; ed. Quaracchi, p. 432. San Buenaventura, In II Sent., 25, 2, 1; ed. Quaracchi, t. II, pp. 609-611. Santo Tomás de Aquino, In II Sent., 25, 1, 2.

[10] «Et per potestatem peccandi, et sponte et per liberum arbitrium, et non ex necessitate, nostra et angelica natura primitus peccavit et servire potuit peccato». San Anselmo, De lib. arbit., cap. n; Patr. lat., t. 158, col. 491-492. Cf. «… quia cum hanc haberet arbitrii sui libertatem, non aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit». Ibid., col. 492. «Quoniam spontaneus motus vel voluntarius appetitus liberum arbitrium est; liberum quidem in eo quod est voluntarius, arbitrium vero in eo quod est appetitus. Sed et ipsa potestas et habilitas voluntatis est libertas, qua movetur ad utrumque et liberuip arbitrium dicitur voluntatis. Voluntarie autem moveri et ferri et spontaneo appetitu, hoc est potestate eligere et libertate judicare, in quo constat liberum arbitrium». HUGUES DE SAINT-VICTOR, De sacramentis, I, 5, 21; Patr. lat., t. 176, col. 255. El libre albedrío es, pues, libre en cuanto es un apetito iluminado por la razón, es decir, en su sentido prístino, una voluntad; pero es un arbitrio en cuanto es una apetencia espontánea (es decir, por la espontaneidad misma del apetito); distinguiríase, pues, con él, el arbitrium concebido como un “poder espontáneo de elegir”, de la libertad concebida como una voluntad racional. Dom. O. LOTTIN (Les définitions du libre arbitre, p. 11) cita ese texto y reproduce más lejos (pp. 21-22) una interesante crítica de Roberto de Melun. Este último considera como contrario a todo uso atribuir al “appetitus” el juicio: “arbitrium”, que depende naturalmente de la razón. No creo que Hugues de Saint-Victor cometa ese error. Aunque su terminología es confusa, podemos basarnos en el hecho de que arbitrium depende para él del appetitus y el liberum de lo voluntarium. Por lo contrario, debemos concluir que, para él, el arbitrium es la espontaneidad de la elección. Queda entonces el liberum; puesto que opone la voluntad libre al arbitrium del apetito, es que el movimiento espontáneo del

deseo natural se convierte en voluntario y libre por el poder de moverse ad utrumque que el conocimiento le confiere. Sin embargo, reconozco que esta interpretación no es segura.

[11] DUNS ESCOTO, Op. Oxon., II, 25, 1, 22-24. In lib. Metaph., IX, 15. Este texto está en parte reproducido en la obra de J. CARRERAS y ARTAU, Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot, Gerona, 1923, pp. 85-90.

[12] «Stoici autem omnia necessitatibus dantes, converso quodam ordine liberum voluntatis arbitrium custodire conantur. Dicunt enim naturaliter quidem animam habere quamdam voluntatem, ad quam propria natura ipsius voluntatis impellitur. .. Nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quo quisque voluerit, sed quo quisque judicio et examinatione collegerit. Alioqui multa quoque animalia habebunt liberum voluntatis arbitrium. Illa enim videmus sponte quaedam refugere, quibusdam sponte concurrere. Quod si velle aliquid veli nolle hoc recte liberi arbitrii vocabulo teneretur, non solum hoc esset hominum, sed caeterorum quoque animalium, quibus hanc liberi arbitrii potestatem abesse quis nesciat: sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produnt, liberum nobis de voluntate judicium . .. Ideo non in voluntate sed in judicatione voluntatis liberum constat arbitrium. Melius igitur peripatetici nostri... et liberum quoque arbitrium, neque in necessitate, neque in eo quod ex necessitate quidem non est, non tamen in nobis est, ut casus, sed in electione judicationis et voluntatis examinatione posuere». BOECIO, In lib. de Interpret, editio secunda: Patr. lat., t. 64, col. 492-493.

Sobre la identificación del libre albedrío con la voluntad, véase H. V. ARNIM, Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig, 1905, t. III, p. 129, 1-7 y sig., en M. WITTMANN, art. cit., pp. 177-178.

[13] En el excelente artículo a que remito en la nota anterior, M. Wittmann ha notado algunas de esas expresiones con distinto matiz: quoddam judicium: «...quod cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur…». De veritate, 24, 1, ad 20 Cf. «Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium». Sum. theol., I, 83, 3, ad 2. Luego de mostrar que las cosas no tienen arbitrium, que los animales lo tienen, pero no es libre, porque no juzgan natural su juicio, santo Tomás concluye del hombre: «Et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo». Véase M. WITTMANN, art. citado, pp. 295-298. La observación muy profunda de ese historiador sobre el sentido que santo Tomás da a la fórmula de Boecio debe ser

tomada en consideración. El “liberum de voluntate judicium”, que para Boecio significa: el juicio libre que procede de la libertad, en cuanto su electio es una suerte de juicio (art. citado, p. 296-297). Sin embargo, santo Tomás admite también, en otro sentido, que el juicio se ejerce sobre la voluntad: «Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare...» (De ver., 24, 1, Resp.). Si hago la observación, no es para enseñársela a M. Wittmann, que conoce perfectamente sus textos, sino para recordar que cuando llegamos a las últimas precisiones las exposiciones deben ceder el paso a la explicación de textos cuyo detalle llega a lo infinito. Lo que debemos retener es que hasta cuando el hombre juzga su voluntad, la que juzga es la razón, y que cuando su libre albedrío decide, la que elige es la voluntad.

[14] San BERNARDO, De gratia et libero arbitrio, VIII, 24: «Manet ergo etiam post peccatum liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum... Si ergo liberum arbitrium ita ubique sequitur voluntatem, ut nisi illa penitus esse desinat, isto non careat; voluntas vero sicut in bono, ita etiam in malo aeque perdurat: aeque profecto et liberum arbitrium tam in malo quam in bono integrum perseverat». Patr. lat., t. 182, col. 1014. Cf. «Quod ex voluntate fuit, jam non ex necessitate, sed voluntarium fuit. Si autem voluntarium, et liberum». Op. cit., XII, 39; col. 1022. En este sentido es cierto decir en el orden de la gracia lo que era cierto decir en el orden de la naturaleza (L’esprit de la phil. méd., cap. vu, final), que somos los coadjutores de Dios: XIII, 45; col. 1025. Pero esta colaboración del hombre a su salvación sería imposible si en él fuera inadmisible el libre albedrío: «In ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile judicium, non incongrue dicitur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse judex sui propter rationem». Op. cit., II, 4; col. 1004. «Dicendum quo homo, peccando, liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione, sed quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 83, 2, ad 3.

[15] «Liberum autem arbitrium indiferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossible est quod liberum arbitrium sit habitus (sin lo cual será, ya una virtud, ya un vicio). Relinquitur ergo quod sit potentia». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 83, 2, Resp. En esto santo Tomás no hace sino seguir una tradición constante. Pedro Lombardo subraya con fuerza ese carácter del libre albedrío: «Illa igitur rationalis potentia, qua velle malum vel bonum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur». II Sent., 24, 3; ed.

Quaracchi, p. 421. Pedro Lombardo concuerda en eso con HUGUES DE SAINT-VICTOR, Sum. sent., III, 8; Patr. lat., t. 176, col. 101; y ambos están acordes con san Agustín, para quien el libre albedrío humano está puesto, como por definición, entre el bien y el mal: «Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere». De correptione et gratia, I, 2; Pair, lat., t. 44, col. 936. Naturalmente, ya no es lo mismo tratándose del libre albedrío divino (Cont. Jul. pelag. op. imperf., V, 38; t. 45, col. 1474), pero es que entonces la expresión significa algo muy diferente. Esto lo señala bien Pedro Lombardo: «…in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere, in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum, et utrumlibet; secundum electionem facere vel dimittere; secundum quod nec in Deo nec in his omnibus, qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati, ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit». II Sent., 25, 1; ed. Quaracchi, p. 429. Luego agrega: «Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quae non necessitate, sed libera voluntate, omnia facit, prout vult». Ibid., p. 429. En lo que se refiere a poner la cuestión en su punto técnico, véase san BUENAVENTURA, In II Sent., 25, 2, 1; ed. Quaracchi, t. II, pp. 610-611. Santo TOMÁS DE AQUINO, In II Sent., 25, 1, 1.

[16] ARISTÓTELES, Eth. Nie., V, 6, 1131 a 28. Cf. PLATÓN, Leyes, III, 698, a-b.

[17] La multiplicidad de los sentidos del vocablo libertad aparece en un texto pelagiano de Julián de Eclania argumentando contra san Agustín: «Multis enim modis libertas appellari solet: ut in hoc sanctitas; ut resurrectio in Apostolo, ubi dicit creaturam liberari a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei (Rom., VIII, 21); ut libertas quae potior est, ad distinctionem servitutis. Eo autem nomine et libertas nuncupatur arbitrii». Op. imp. cont. Iulianum, I, 87; Patr. lat., t. 45, col. 1106. Agustín no contesta en modo alguno esta pluralidad de sentido, impuesta, por lo demás, por el texto de san Pablo, Rom., VII, 1-6. Véase la clasificación de las libertades en san ANSELMO, De lib. arbit.; Patr. lat., t. 158, col. 506. San BERNARDO, De gratia et lib. arbit., cap. in (naturae, gratiae, gloriae); 11 (libertas a necessitate, a peccato, a miseria). PEDRO LOMBARDO, Lib. Il Sent., dist. 25, cap. 1-9, sobre todo 9 (a neccessitate, a peccato, a miseria); ed. Quaracchi, t. II, pp. 432-435. HUGUES DE SAINT-VICTOR, Summa sententiarum, III, 9; Patr. lat., t. 176, col. 102-105. San BUENAVENTURA, In II Sent., II, 25, 2, dub. 2; ed. Quaracchi, t. II, pp. 625-626. Santo TOMÁS DE

AQUINO, Sum. theol., I, 83, 3, ad 3.

[18] «Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt». San AGUSTÍN, Cont. Iulian. op. imperf., VI, 11; Patr. lat., t. 45, col. 1521. La expresión es empleada de nuevo por san Bernardo, véase p. 287, nota 14.

[19] «Cum enim duo quaedam sint, velle et posee, unde nec qui vult continuo potest, nec qui potest continuo vult; quia sicut volumus aliquando quod non possumus, sic etiam possumus aliquando quod nolumus; satis evolutis ipsis etiam vocabulis resonat, quod ab eo quod est velle, voluntas; ab eo autem quod est posse, potestas nomen accepit. Quapropter, sicut qui vult habet voluntatem, ita potestatem qui potest. Sed ut potestate aliquid fiat, voluntas aderit». San AGUSTÍN, De spiritu et littera, XXXI, 53; Patr. lat., t. 44, col. 234. «Unde hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit». Loc. cit., col. 235.

[20] «Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit: sed magis libe rum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem (Rom., III, 31), sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio: sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio». San AGUSTÍN, De spiritu et littera, XXX, 52; Patr. lat., t. 44, col. 233.

[21] Definición de potestas: «Est igitur potestas aptitudo ad faciendum, et omnis aptitudo ad faciendum potestas». San ANSELMO, De voluntate; Patr. lat., t. 158, col. 448. «Peccavit autem (primus homo) per arbitrium suum, quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare, et peccato non servire; sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem juvabatur, nec ad peccandi servitutem cogebatur». San ANSELMO, De lib. arbit., II; t. 158, col. 492.

[22] «Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem... Jam itaque clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem». San ANSELMO, De lib. arbit.; Patr. lat.,

t. 158, col. 494. «Sed nunc quomodo est humanae voluntatis arbitrium hac potestate liberum...», Op. cit., cap. v, col. 496 (cf. De concordia praescientaie Dei cum lib. arbitr., cap. vi, col. 517). «Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit ejus libertatem et, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis». De lib. arbitr., cap. i, col. 491. «Est enim potestas libertatis genus». De lib. arbitr., col. 505.

[23] Santo TOMÁS DE AQUINO, De veritate, XXII, 6, Resp.

[24] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I-II, 17, 1, ad 2.

[25] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 19, 10, Resp. El ad l interpreta una expresión de san Jerónimo, que parecía ir en sentido opuesto. Cf. p. 287, nota 15. En lo que respecta a Jesucristo y a los bienaventurados, véase Sum. theol., III, 18, 4, ad 3.

[26] Por eso el don de “consejo” subsiste aún en la bienaventuranza: santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., II-II·, 52, 3, Resp., y ad l.

[27] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 59, 3, ad 3, y I, 62, 8, ad 3.

[28] Para la historia de esta influencia me permito remitir a mi estudio sobre La liberté chez Descartes et la théologie, París, F. Alean, 1913, pp. 186-432. Esta parte del libro puede ser útil todavía. Aun cuando pide bastantes correcciones de detalle, la tesis que sustenta me parece aún verdadera para lo esencial. Entonces ignoraba, y acabo de descubrirlo, que la influencia de Gibieuf sobre Descartes y las ulteriores vacilaciones del filósofo ya habían sido notadas por el escotista J. A. FERRARI, Philosophia peripatetica, 2.ª ed., Venecia, 1754, t. I, pp. 310-312. Aprovecho igualmente esta ocasión para decir que la falta de coherencia, de la cual excuso amablemente al P. Peteau en esa obra (p. 404), hoy me parece atribuíble a la ignorancia en que entonces me hallaba de los antecedentes históricos del problema. Peteau tiene totalmente razón al decir que si se llama indiferencia al poder de elegir que tiene la voluntad, ese poder es en ella inamisible, sosteniendo a la par que si se llama indiferencia al poder de elegir mal, esta segunda puede ser eliminada sin afectar a la primera. La voluntad conserva su indiferencia en tanto elige; elegir siempre bien es permanecer siempre libre. La primera parte de la obra, que trata de la libertad divina, pide aun más correcciones. Algunas muy útiles se encontrarán en el libro de M. P. GARIN, Thèses cartésiennes et thèses thomistes, París, Desclée de Brouwer, s.

d. (1933). Yo mismo pudiera hacer muchas más.

XVI.

LEY Y MORALIDAD CRISTIANA

PARA NOSOTROS NO HAY COSA más difícil que traducir hoy el vocabulario moral de los Antiguos. Cuando Aristóteles quiere designar los actos que su Ética aprueba y recomienda, los llama καλά καί σIIουδαία. Son, pues, cosas hermosas, nobles y serias también, es decir, que nacen de una actividad valedera en sí misma y por sí misma, contrariamente a las que producen actividades utilitarias, serviles o simples juegos[1]. Algún trabajo cuesta encontrar bajo esas expresiones lo que llamamos con un vocablo tan sencillo y tan pleno: el bien. Por lo demás, los latinos habían tropezado con alguna dificultad para traducir el τδ καλόν de los griegos. Cicerón, que se preocupó de ello, dio su elección a honestum, que nos vemos irresistiblemente tentados, pero sin razón, a traducir por honesto. Pues para nosotros lo honesto es lo que concuerda con el bien; para Cicerón, es esencialmente lo que merece ser alabado, por sí y sin ninguna mira de utilidad o de recompensa[2]. Los cristianos no podían permanecer indiferentes a cuanto de substancia contienen esas nociones tan ricas a pesar de su imprecisión, o quizá debido a ella. En todo bien moral hay belleza, y los griegos tienen razón; lo hermoso, el decorum, será, pues, para ellos un carácter del bien: es el resplandor de la belleza inteligible, como dicen los griegos, o de la belleza espiritual, como san Agustín prefiere decir, que la bondad moral confiere al alma. Lo que es hermoso y bueno merece la honra y la alabanza, y Cicerón no carece de razón, pero hay que recordar primero, pues tendré que volver sobre este punto, que es el acto interior de la voluntad el que ante todo merece la alabanza[3], y sobre todo que esa voluntad no es hermosa y laudable sino porque se orienta hacia un fin que la rige.

La evolución de la moral sobre este punto pudiera resumirse, pues, diciendo que los moralistas cristianos han buscado primero unir el valor moral al acto voluntario como a su raíz; que al mismo tiempo juntaron las nociones de belleza y de honra en una noción más comprensiva: la de bien; luego vincularon directamente el bien a un principio trascendente, que merece la honra en sí y absolutamente, más verdaderamente que la virtud, y con relación al cual solo la virtud lo merece[4]. El alma de un hombre de bien es, pues, para ellos bella y digna de ser honrada porque es virtuosa, pero la virtud misma no es digna de

honra sino porque dirige el bien hacia Dios. La virtud ya no es, pues, el bien supremo, el nec plus ultra que era para los griegos, la condición suficiente y ella misma incondicionada de la moralidad. Para comprender cómo se operó ese cambio de perspectiva, lo mejor es definir primeramente lo que confiere al acto moral su cualidad buena o mala, y lo más sencillo es dirigir nuestro esfuerzo sobre el acto malo, que los cristianos llaman el pecado.

El vocablo “pecado” y sus equivalentes comportan aun hoy, en francés y en las demás lenguas modernas, un sentido moral y religioso que cuesta trabajo creer que no lo tuvieron siempre[5]. El cuidado que los teólogos de la Edad Media ponían en conservar de la moral griega lo que esta tenía de verdad, entorpece la tarea de discernir lo que en este punto le agregaron, y aun en un caso en que la moral cristiana se halla directamente interesada, no siempre es fácil ver exactamente en qué momento se salieron del marco trazado por sus predecesores. Tratemos, pues, de seguir la vía que los pensadores de la Edad Media nos indican, y de acompañar a los griegos hasta el punto al que puede conducimos su reflexión, para no abandonarlos sino donde ellos mismos nos abandonan. Nadie condujo el experimento más sistemáticamente ni lo llevó más lejos que santo Tomás de Aquino; podemos estar seguros, tomándolo aquí por guía, de que iremos hasta el límite extremo que en esta dirección sea posible alcanzar.

El pecado es ante todo un acto vicioso; para concebir su naturaleza es menester saber qué es el vicio, del que deriva, y, como el vicio se opone a la virtud, es necesario recordar primeramente qué es la virtud. Por esencia es un hábito, es decir, una disposición adquirida y duradera, que permite a quien la posee obrar según su naturaleza. La definición es de Aristóteles[6]: de modo que todo el edificio va a construirse en el plano de la moral helénica. Para una cosa, ser buena es ser lo que debe para satisfacer a su propia esencia y a las exigencias de su naturaleza; adquirir el hábito de obrar como es debido teniendo en cuenta lo que somos es, pues, una cualidad moralmente buena, y llevar a cabo el acto que surge espontáneamente de un hábito de ese género es obrar bien, o, como también se dice, hacer el bien. Un acto es moralmente bueno, o virtuoso, cuando concierta con la naturaleza del que lo lleva a cabo.

En consecuencia, tres cosas se oponen a la virtud: el pecado, la maldad y el vicio. Por definición, en efecto, el pecado es un acto desordenado, es decir, contrario al orden que prescribe la naturaleza del que lo ejecuta. En cuanto tal, se opone directamente al acto bueno que acabamos de describir: es, pues,

necesariamente malo; en fin, y por eso mismo, es el resultado de un vicio, pues el vicio esencial es precisamente la carencia de una perfección que la naturaleza exige, es decir, lo contrario de la virtud[7]. Definir así la virtud y el vicio por el acuerdo o el desacuerdo con la naturaleza, no es solamente permanecer en la posición de Aristóteles, sino también aceptar lo que el mismo san Agustín quiso expresamente conservar del naturalismo griego: omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est[8]. Aquí no se trata, pues, de una invasión tardía de la teología cristiana por el helenismo, sino de una posición común en la época patrística y en la Edad Media, por consiguiente esencial al pensamiento cristiano mismo. Nada más clásico; pero, al agregarle aclaraciones técnicas tomadas a la moral de Aristóteles, santo Tomás se pondrá en condiciones de sobrepasar al maestro en quien se inspira.

En efecto, ¿qué es la naturaleza? Es lo que coloca a un ser en su especie propia, y por consiguiente es su forma. Pero ¿cuál es la forma del compuesto humano? Ya sabemos que es su alma razonable. De modo que la razón es la que confiere a nuestra naturaleza su carácter propiamente humano. Si esto es así, definir la virtud y el bien moral como lo que concierta con nuestra naturaleza equivale a definirlos como lo que concuerda con la razón. Inversamente, el mal moral, el pecado y el vicio del que deriva el pecado, no pueden concebirse sino como faltas de racionalidad en el acto o en el hábito. Como quiera que se encare la cuestión, siempre llegaremos a definir la moralidad, según la famosa fórmula de Cicerón, como el hábito de obrar según lo quieren la razón y la naturaleza[9]. El misticismo de Dionisio el Areopagita estaba bastante helenizado para inspirarse en semejante concepción del bien y del mal moral: «El bien, para el hombre, es seguir la razón; y el mal, para el hombre, es apartarse de la razón». De ahí la determinación ulterior de la noción de virtud a que nos lleva santo Tomás de Aquino: lo que hace bueno al hombre que lo posee, lo que hace buena la obra que el hombre hace, haciéndole capaz de obrar según su naturaleza, es decir, según la razón[10].

A simple vista, sin embargo, parece que esa definición no puede bastar a un cristiano. Mejor dicho, hasta es evidente que no puede bastarle porque no hace ninguna mención de Dios ni de la relación, mala o buena, que la virtud o el vicio no pueden dejar de establecer entre la voluntad del hombre y la de su autor. Por eso encontramos a menudo en los Padres o en los teólogos de la Edad Media otras definiciones, que parecen a la vez más directas y más cristianas, como la de san Agustín, que no se han cansado de reproducir: pecar es hablar, obrar o desear contra la ley eterna[11]. En efecto, ¿no está la ley divina por encima de la

naturaleza, y por consiguiente no es mejor definir el pecado por oposición a la ley que rige a la naturaleza antes que con relación a la naturaleza que esa ley rige? Sin embargo, puesto que las naturalezas deben a Dios el ser naturalezas, para ellas es una sola y misma cosa apartarse de sus propias esencias y faltar a la regla sentada por Dios al crearlas[12]. Toda rectitud de la voluntad humana se mide, pues, en su acuerdo con la voluntad divina al mismo tiempo que en su acuerdo con la razón. En este sentido, para emplear las vigorosas expresiones de san Anselmo, hay una verdad de la voluntad como hay una del juicio, y en realidad es la misma, puesto que, tanto en uno como en otro caso, la rectitud consiste para el hombre en ajustarse a la ley divina, para pensar y querer como debe. Hasta hay una verdad de las acciones —qui facit veritatem, venit ad lucem[13]— pues hacer la verdad no es sino hacer bien, es decir, conformar su acto a la regla sentada por Dios, del mismo modo que hace mal es faltar a ella[14]. Basta, pues, con recordar que la razón es la obra de Dios, para comprender que infringir sus prescripciones es infringir las prescripciones divinas. Obrar contra las órdenes que la razón dicta es, a través de la naturaleza, atacar al que la ha hecho: unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae et quod sit contra legem aeternam[15]. No hay, pues, dos definiciones del pecado, sino una sola, puesto que violar las leyes de la razón, regla inmediata de nuestros actos, es violar la regla primera y fundamental, esa ley eterna que en cierto modo no es sino la razón de Dios[16].

Reduciendo así a la unidad los dos principios reguladores de la actividad moral, los pensadores cristianos se ponían en condiciones de enlazar los resultados obtenidos por la especulación con su propia metafísica de la creación. Sin embargo, es natural que enlazar quiere decir aquí subordinar, pues la razón humana no llega a ser moralmente legisladora sino en cuanto es “informada” por la ley divina en todos sus grados. A título de razón natural, sigue los principios primeros de la razón práctica, a su vez sometida a la iluminación divina, regla de la conciencia moral[17]; en cuanto dirigido por Dios hacia su fin sobrenatural, el hombre se halla sometido en su razón a las ordenanzas de la revelación y a las influencias secretas de la gracia. De modo que si es verdad que la ley natural de la razón se reduce a la ley eterna de Dios, no es verdad que la ley natural de la razón se reduzca a las prescripciones de la razón natural. En otros términos: hay más cosas ordenadas o prohibidas al hombre de las que su razón le prescribe o le prohibe hacer; para que los dos órdenes pudiesen ser considerados como coincidentes pura o simplemente, sería menester que el fin natural y el fin sobrenatural del hombre fuesen rigurosamente idénticos. Sabemos, por lo contrario, que no es así; la ley eterna envuelve, pues, a la razón humana, y funda

y sanciona sus prescripciones, pero la excede por todas partes; y por eso, si el filósofo tiene el derecho de definir el pecado como lo que se opone a la razón, el teólogo no lo tiene menos en ver en ello sobre todo una ofensa a Dios[18]. Es muy cierto que el orden teológico no es el orden filosófico, pero podemos preguntarnos si el orden filosófico mismo es aquí tal cual sería sin el orden teológico que le corona. Nada es tan cierto como que el pecado es prevaricación a la ley divina y desobediencia a Dios, antes para el teólogo que para el filósofo. Sin embargo, parece inevitable que el filósofo cristiano mismo, cuando llega a preguntarse por qué todo acto contrario a la razón es malo, se vea llevado a una contestación por el estilo. La ley divina, tomada en sentido estricto, no significa más que los mandamientos de Dios, y la teología moral define el pecado según esta legislación; pero si la tomamos en sentido amplio, engloba todas las "informaciones" de la razón humana por la razón divina, inclusive la conciencia moral misma. He ahí por qué el racionalismo cristiano acaba por integrarse a una metafísica de la ley divina; desobedecer a la razón es desobedecer a Dios: todo pecado es una prevaricación[19].

En vano buscaríamos una noción de ese género en la moral de Aristóteles. Atento en definir las condiciones de la moralidad, clasifica con minucioso cuidado los diferentes errores que vician nuestros actos, pero en su análisis nunca va más allá de la razón. En la base de todos sus análisis y de los juicios que los concluyen se encuentra el principio fundamental de Sócrates: todo malo es un ignorante. Corregido, completado, más elástico por las necesarias precisiones de detalle, no deja de dirigir la moral aristotélica: «Todo malo es ignorante de lo que debería hacer y de aquello de lo que debería abstenerse; por culpa de un error de ese género nos hacemos injustos y, generalmente hablando, malos»[20]. Lo que está en el origen del mal, es, pues, una αμαρτία o un αμάρτημα, es decir, un error inicial de juicio, cuyo resultado será no dar en el blanco a que apunta la acción. En efecto, Aristóteles se representa al hombre como entregado a la persecución de una felicidad, desde luego muy relativa, cuya conquista es el término de la vida moral. Sus acciones son buenas cuando le acercan a ella, malas cuando la alejan; de todos modos, las nociones de bien y de mal están en él estrechamente vinculadas a las de éxito o de fracaso.

Hay errores de conducta que no dependen de nosotros; son ignorancias cuya causa es exterior a nosotros, de las cuales, por consiguiente, no somos responsables; no por eso dejan de hacernos errar el blanco: son fracasos propiamente dichos, en todo caso faltas de éxito y, si se quiere, infortunios. Cuando la causa del fracaso está en nosotros, ya no se trata de fortuna adversa,

sino de falta. De modo que entre la falta moral y la falta de éxito no hay más diferencia que la de las causas de que depende el fracaso final del acto humano. Y no cambiaríamos su naturaleza agregando a esas causas un impulso que nos arrastre al mal por deseo o por cólera; el acto que de ello resulta es entonces injusto, pero esa injusticia sigue siendo el efecto de una ignorancia radical de la que el acto malo no es sino la consecuencia indirecta. Aun si el acto es conscientemente querido, deliberado, elegido luego de una discusión que pesa los motivos, su maldad expresa la injusticia del que lo lleva a cabo; ya no es malo solamente el acto, sino el hombre; sin embargo, la maldad del hombre mismo, la injusticia radical que lo vicia presupone siempre el mismo error inicial de la razón[21]. La virtud es el hábito razonable que nos hace capaces de alcanzar la felicidad, como el vicio es el hábito desrazonable que nos condena a no alcanzarla. En todo eso no hay nada que nos someta a una ley más alta que la del hombre; recogemos los beneficios de nuestra habilidad, soportamos las consecuencias de nuestra torpeza; absorto en la contemplación de su propio pensamiento, el Primer Motor inmóvil no legisla para reglar la conducta de los hombres; no solo no es fácil representárselo como autor de una Revelación sobrenatural y legislador de un Decálogo, sino que, puesto que no es el creador de nuestras conciencias, sigue su vida divina sin crear desde adentro la ley que nos dirija, ni la luz que nos ilumine; nuestros errores nos dañan sin que se encuentre un Cristo para padecer por ellos; el justo persevera o el pecador se arrepiente sin que ninguna dicha en el cielo acompañe su perseverancia o acoja su arrepentimiento; al hombre queda librada su vida moral y sus consecuencias; Dios no se interesa en ello.

En Platón las cosas parecen ocurrir diferentemente; y aun tiene que ser necesariamente así en una filosofía en que los dioses son los autores de la naturaleza y la gobiernan providencialmente mediante leyes. En el platonismo, como en el cristianismo, existe un orden divino que domina al orden de la moralidad y lo define. Expresándose en el lenguaje del mito, el filósofo recuerda la antigua tradición que quería que Saturno, comprobando la incapacidad de todo hombre para gobernar a los demás con la autoridad conveniente, sometió las ciudades a inteligencias más divinas que las nuestras e hizo de esos Demonios pastores de hombres, como los hombres son pastores de sus rebaños. A esos guías divinos nos sometemos cuando, siguiendo los preceptos de la razón, les confiamos por eso mismo la conducta de nuestra vida privada, de nuestras familias o de las ciudades de que forman parte. No hay, pues, diferencia entre obedecer a los dioses u obedecer «a la parte inmortal de nuestro ser»[22]. Identifiquemos a Saturno con el Demiurgo del Timeo; ¿no encontramos aquí el

equivalente del mundo cristiano, donde la ley natural de la razón no es sino la expresión de la ley divina y halla en esta el fundamento último de la moralidad?

Que Platón está aquí tan cerca del cristianismo como es posible estarlo sin ser cristiano es una evidencia, y solo dejo constancia de ello para que no, se me acuse de olvidarlo. Sin embargo, subsisten diferencias importantes que la historia debe tener en cuenta, y se vinculan todas a la que separa el mundo griego del mundo cristiano. Sometido a una pluralidad de dioses, organizado por ellos, pero no creado, el universo de Platón no está enteramente impregnado de inteligibilidad, porque no es totalmente dependiente de su autor. De ahí el tajo que separa a la providencia platónica de la providencia cristiana, y que ya traté de señalar en su debido lugar. Aquí encontramos la misma separación. Toda injusticia moral es una violación de la ley, pero esta ley depende de causas mucho más complejas que la que al mundo cristiano fija la suya. Según Platón, está establecida ante todo por el dios, del que se hace intérprete el arte del legislador humano, pero las leyes que rigen a los Estados dependen también del azar y de la oportunidad que, con el dios, gobiernan todos los negocios humanos[23]. La intervención de ese μετά θεού τύχη καί καιρός no supone solo un universo parcialmente entregado a sí mismo —debe serlo puesto que contiene no-creado—, sino también un orden humano donde la ley divina no reina como lo hace en un mundo cristiano.

Reina, sin duda, como reina la providencia de la cual no es sino una de las formas; se rodea de sanciones, como las que la providencia ha establecido para asegurar el respeto de sus decretos, pero ni en uno ni en otro caso la violación de la ley pone en causa un orden creado cuya existencia no ha concebido Platón. El dios, que, según la tradición órfica, es el comienzo, el medio y el fin de todos los seres, va siempre derecho adelante; le sigue la Justicia, dispuesta a recompensar a los buenos y a castigar a los malos, pero esta Justicia administra el mundo como una ley impersonal. Quien sigue a la divinidad se convierte por eso mismo en semejante suya y será recompensado por la felicidad de vivir como justo entre los justos; a quien cree poder ser su propio guía, el dios lo abandona; luego de una apariencia de éxito, la Justicia se venga y lo pierde juntamente con los suyos y su país[24]. La “vieja ley” que Platón dice siempre seguir es que lo semejante ama a su semejante; esta le basta, basta a sus dioses para que reine el orden, pero no lo hace reinar sino para los seres a quienes gobierna; sus desviaciones de conducta solo alcanzan a estos sin herir a la Justicia ni al dios que camina delante de ella: no es bastante responsable del hombre para poder darse por ofendido.

Muy distinta es la posición del problema en el régimen cristiano. «La ley eterna», dice san Agustín, "«s la razón divina, o la voluntad de Dios, ordenando que se conserve el orden natural y prohibiendo que se le perturbe». Nada más neto que semejante fórmula; pero hay que notar sus implicaciones. Si la ley eterna se confunde con la voluntad o la razón de Dios, se vincula entonces estrechamente a las ideas, cada una de las cuales es, en efecto, una ley eterna e inmutable, que vive en su Sabiduría, es decir, en el Verbo. Ahora bien: sabemos que las Ideas de Dios son Dios; hay que decir, pues, que la ley divina, puesto que se identifica con la razón de Dios, es idéntica a Dios. Según la expresión familiar de san Agustín, a menudo repetida por santo Tomás, esa ley es el arte divino por el cual todas las cosas son creadas y gobernadas. Aun cuando sean comparaciones, estas expresiones piden que se las tome en sentido vigoroso. El arte es la regla que guía al pensamiento del artesano y determina lo que será su obra. Ahora bien: cuando se trata de Dios, primero hay que recordar que su arte no es una perfección que se añade a su esencia, sino su misma esencia, y debemos agregar que su eficacia no es la de una simple producción, sino la de una creación. Para tener en cuenta esos dos aspectos del problema es menester decir, pues, que la ley eterna no es otra sino Dios mismo, cuya razón gobierna y mueve todas las cosas así como las ha creado[25]. Perder de vista esa íntima relación de la noción de ley con la de una providencia creadora es hacerse imposible el discernimiento del carácter propio que distingue a la ley moral cristiana de la de Platón.

Entre ambas se interpone una vez más la idea de creación, con todas las consecuencias que de ello derivan en el orden de la acción, así como en el del conocimiento. La ley eterna no hace más que uno con la Sabiduría de Dios, que mueve y dirige hacia su fin a todas las cosas que ha creado. Puede decirse, pues, con san Agustín, que Dios ha "concreado" la ley natural a los seres a quienes llamaba a la existencia; así como, por el hecho de que existen, participan analógicamente en el ser divino, así también, por el hecho de que la regla de su actividad está inscripta en su esencia y en la estructura misma de su ser, participan analógicamente en la ley eterna de Dios. ¿Cómo recibirían el uno sin la otra? La ley natural es a la ley eterna lo que el ser es al Ser, y el principio vals para todo orden de criaturas, indistintamente[26].

Este es un punto en el que los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media, sean cuales sean sus desacuerdos de detalle en la discusión técnica del problema, están enteramente de acuerdo. Por lo demás, se ve que les hubiera sido difícil no estarlo, por la facilidad con que los textos bíblicos acuden a su

pluma en cuanto abordan la cuestión. Praeceptum posuit, et non praeterebit (Salmo 148, 6). Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suo (Prov. 8, 29). Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt (Prov. 8, 15). El Dios creador de la Escritura se afirma, pues, como fuente y causa de toda legislación natural, moral y social. Las leyes del mundo físico son la obra de un legislador soberano que prescribe a la naturaleza leyes por seguir. Dotado de conocimiento, el hombre debe obedecerlas.

Puede decirse, pues, que la ley eterna está como quien dice "transcrita", "inscrita", en nuestro corazón. Si la razón es la regla que mide la bondad o la maldad de nuestra voluntad, se lo debe a esa regla suprema, que no es sino la razón divina irradiando en nosotros por modo de participación. Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine (Salmo 4, 6-7). El texto clásico en que se fundan todas las doctrinas de la iluminación intelectual vale igualmente para la iluminación moral, puesto que las reglas de la acción derivan de Dios como las del conocimiento. Aun más, ellas también son conocimientos: los principios primeros de la razón práctica de que se deduce, por vía de consecuencia racional, la serie indefinida de los deberes particulares. «La luz de la razón, que está en nosotros, puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad, puesto que es la luz de su cara, es decir: derivada de su cara. Es manifiesto, pues, que la bondad de la voluntad humana depende de la ley eterna mucho más que de la ley humana. Por eso, desde luego, donde la razón humana falla hay que acudir a la ley eterna»[27]. La misma ley moral que Dios reveló al pueblo de Israel no hizo sino poner bajo la mirada de los hombres lo que se negaban a leer en su conciencia, en la que, sin embargo, ya lo hubiesen encontrado escrito[28]; la que Él revela para el bien de los hombres, si lo juzga útil, ya la había inscrito en su conciencia al crearlos[29]; consultar la ley moral revelada, consultar su conciencia, consultar la razón, es siempre consultar a Dios.

Ya vamos percibiendo dónde podrá encontrarse el fundamento de toda legislación política y social legítima[30]. Por ahora contentémonos con observar qué consecuencias derivan de ese principio en lo que respecta a la noción del pecado. Tal como se nos presenta aquí, el hombre es un ser que participa en la ley eterna por modo de conocimiento racional y que, por el hecho de que la conoce, se dirige a su luz, en lugar de soportarla simplemente como hace lo demás de su naturaleza[31]. Ver esa ley directamente y en sí misma sería ver a Dios; para nosotros no puede tratarse de eso en esta vida; pero, puesto que todo

conocimiento de la verdad está en nosotros como una irradiación de la luz divina[32], todo menoscabo a las prescripciones de la razón práctica es por eso mismo incumplimiento de la ley eterna que la dirige, es decir, oposición de la voluntad humana a la razón de Dios. Aún más: puesto que el orden natural no es sino una participación real a la ley divina que lo establece al crearlo, todo lo que se opone a la ley divina, que ese orden sigue, es por eso mismo un vicio: omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum[33]. Todas las virtudes, dice Juan Damasceno, son naturales. Lo son por racionales, pues la racionalidad es lo que define nuestra naturaleza; pero no son racionales sino porque son conformes, en nosotros, a las soberanas prescripciones de la razón divina, legisladora, y regla de las voluntades por la razón. Inversamente, es menester comprender que todo lo que contradice una inclinación natural, a menos que sea en nombre de una inclinación natural superior, es un pecado. Violar una ley natural y una prescripción de la razón, en un mundo cristiano, puede ser, y aun es seguramente, un atentado a la propia felicidad del que quebranta la ley, pues viola el orden que siempre conserva sus derechos y los restablecerá mediante la sanción, pero al mismo tiempo es algo más: una ofensa a Dios, creador del orden, de la razón legisladora y él mismo soberano legislador. El carácter sagrado que reviste todo orden, así sea natural, por el solo hecho de ser creado, desarrolla aquí sus consecuencias con ineluctable necesidad. No se trata sencillamente de trastornar, por nuestra cuenta y riesgo, un orden establecido para nosotros en la materia por algún benévolo Demiurgo; oponerse a ello representa, para el hombre, negar y destruir en sí, cuanto le es posible, el fin que Dios se propone al crearlo. Toda desobediencia al orden natural participa en cierta medida del sacrilegio y aun, si se trata de una falta grave, de locura sacrilega. Oponiendo a la voluntad divina la rebelión de una voluntad humana, el pecado consuma el suicidio de una persona moral, creada para la bienaventuranza, y que la rechaza. En eso está su verdadera malicia; lo demás no es sino consecuencia que de ella se deriva, o remedio para repararla.

A esta conclusión puede llegarse sin recordar las innumerables expresiones bíblicas que pintan a Dios como ofendido, irritado, vengador o apaciguado. Nadie ignora que semejantes imágenes no nos autorizan a atribuirle pasiones humanas. Seguramente el Dios judeo-cristiano no es semejante a los dioses de la mitología griega; no experimenta ni cóleras, ni aflicciones; su vida íntima no se ve más perturbada por nuestras ofensas, cuanto regocijada por nuestras alabanzas. En este sentido, quien tiene razón es Aristóteles y no Homero. Sin embargo, también en esto, la Biblia no hacía sino usar metáforas para sugerir, por medio de comparaciones sensibles, una profunda verdad metafísica, que es

parte integrante de la filosofía cristiana, y en la cual, por no haber concebido la ley natural como creada por Dios, nunca pensó Aristóteles. Ni siquiera en el mundo de Platón viola el pecado la obra de Dios como la viola en el mundo cristiano. Ciertamente, nada de lo que hacemos puede herir a Dios mismo, formalmente y en sí, pero el pecador hace cuanto le es posible hacer contra un Dios que por su perfección está fuera de nuestro alcance, al poner su mano destructora sobre la obra creada por Él. Aun en eso, ni el Ángel caído, ni el hombre, pueden jactarse de hacer fracasar el poder divino o de obstaculizar el cumplimiento de su voluntad. Lo que Dios quiere que sea, será; lo que Él quiere que se haga, se hará y aun por nosotros mismos, si es menester, a pesar nuestro. El hombre no falta al orden prescripto sino en la medida en que Dios se lo permite; sin embargo, es demasiado cierto que en esa medida el libre albedrío puede hacerlo y aun lo hace. Por eso el pecado, tal como los pensadores cristianos lo conciben, hace del que lo comete un adversario de Dios y un rebelde: facit hominem rebellem et contrarium Deo; un enemigo que lucha contra Él y lo resiste: peccatum facit hominem inimicum Dei, et pugnare adversus Deum et resistere[34]. Esa enemistad, que hará inevitable la sanción punitiva, no es en realidad sino la voluntad de no querer ser justiciero y la negativa de rendir a Dios la obediencia que se le debe. A menudo el pecado no tiene más causa que la ignorancia o la debilidad, y entonces su gravedad es mucho menor; pero cuando realiza plenamente su propia esencia, negando y rechazando con conocimiento de causa el orden querido por Dios, desprecia a Dios; sin amenguar su gloria, se niega a reconocerla[35]. Al hacer eso, el hombre se excluye por sí mismo de esa gloria a la cual estaba destinado por Dios en su condición primera; Dios permanece en la perfección de su bienaventuranza, pero el hombre pierde la suya, pues a este efecto de Dios es a lo que el pecador se opone y destruye por la rebelión de su voluntad[36].

Por ahí comprendemos primero de qué manera la noción de pecado se vincula a las de sanción y de gracia en una concepción cristiana del mundo. Tanto los buenos como los malos están sometidos a la ley divina: los unos, en que cumplen con ella; los otros, los que se niegan a cumplirla, en que la soportan[37]. En el plano puramente filosófico y natural la apuesta de la vida moral no es sino la felicidad de esta vida, que se gana o se pierde, según los actos del hombre se conformen o no a las reglas de la naturaleza y de la razón. Desde ese momento, la voluntad y la razón divinas son las que, asegurando el juego de la ley natural, fijan la suerte de los humanos a quienes se aplica; mas, por el solo hecho de que esa ley natural es una participación de la ley divina, toda infracción grave a lo que ella prescribe, si es voluntaria y cometida con

conocimiento de causa, toma un carácter muy diferente del que podía tener en una moral griega. Al promulgar expresamente por el Decálogo lo que ya prescribía la conciencia moral, Dios manifiesta el vínculo de participación que une la razón del hombre a la suya. Al advertirle que violando su propia ley viola al mismo tiempo aquella de que deriva, el legislador divino hace en adelante imposible que la razón desconozca el carácter verdadero de la moralidad y el alcance real del crimen que la viola, crimen de tal gravedad que sería irremediable, si Dios mismo no se encargara de remediarlo.

Tal como los cristianos lo conciben, el pecado no es sino una destrucción del orden divino. Cometiéndolo, el hombre destruye, pues, algo que es tan incapaz de recrear como lo hubiese sido de crearlo. La rectitud de su voluntad era en sí misma una gracia; la perdió por su culpa; ¿cómo ha de poder recuperarla? Pero Dios puede devolver, si quiere, lo que había dado. Aún más: al ofender a Dios en sus obras, por el pecado, el hombre ofende a un ser infinito; ¿cómo, mediante qué esfuerzos personales, en virtud de qué méritos podrá colmar la distancia entre su injusticia y la justicia divina? Para que el merecimiento humano vuelva a ser posible, también es menester, pues, que sea Dios quien lo restituya. El cristiano se halla así colocado en un orden en que la misma moralidad natural pide un orden sobrenatural como su complemento necesario. Aquí ya no pone por delante sus virtudes, su justicia y sus méritos, sino lo que la gracia le permite adquirir. ¿Es necesario insistir sobre las profundas transformaciones que en la manera de concebir la vida moral acarrea el cambio de esencia impuesto al pecado por la tradición judeocristiana, al vincularlo a la idea de creación? Sin duda alcanzamos aquí el orden sobrenatural, y nadie piensa en sostener que este forma parte de la filosofía propiamente dicha: la trasciende; pero ni siquiera tendría que trascender una filosofía griega, porque en ella el mal moral no es lo que en una filosofía cristiana, y este es un punto capital que san Buenaventura ha explicado claramente: «Los filósofos griegos no sabían que el pecado es una ofensa a la majestad divina y que priva de su poder a nuestras facultades. Han dicho, pues, que el hombre puede llegar a ser justo llevando a cabo actos justos, del mismo modo que se había vuelto injusto abandonando el orden prescrito por la rectitud de la razón. Por eso dice Aristóteles que ejercitándose por obrar mejor, el malo progresará mucho, o hasta llegará a restablecerse perfectamente en la costumbre del bien... Los católicos, por lo contrario, que discuten la cuestión a la luz de la fe y con la autoridad de la Escritura, saben que el pecado es ofensivo para Dios —Dei est offensivum— y también, en cierto modo, causa de condena —et etiam, quodam modo, damnificativum— porque hace pasar al hombre del servicio de Dios al del demonio; y, por último, deformador de la

imagen divina en nosotros —et etiam imaginis deformativum—. Llegaron, pues, a la conclusion de que, para que el libre albedrío resucite del pecado, es necesaria la gracia»[38]. Todas las líneas del pensamiento cristiano convergen aquí; conduciéndonos a la destrucción de la imagen por el pecado, estas nos recuerdan lo que el mal moral destruye en la obra de creación, las consecuencias que acarrea, y el sacrificio, de precio infinito, que puede solo rescatarlo.

Por lejos que podamos sentirnos del pensamiento griego, aún nos creeremos más lejos del pensamiento moderno y de sus insistentes reivindicaciones en favor de la autonomía de la voluntad. Sin embargo, tampoco es cierto que la misma noción de autonomía de la voluntad sea completamente ajena a toda influencia cristiana. ¿No supone en primer lugar que el hombre es una persona? ¿Y quién nos ha enseñado a considerar a la persona humana como miembro de un reino de los fines, sino el Evangelio? Ese ciudadano del reino de los fines es una persona, porque es una razón; su razón práctica es legisladora, en cuanto decreta acciones cuya máxima es universalmente valedera para toda razón en general; obedeciendo a la ley moral, la voluntad no se somete sino a su propia ley, que es la de la razón. Si eso es lo que se llama autonomía de la voluntad, ¿quién sostendrá que la autonomía del cristiano no es autónoma? Sin duda, está sometida a la ley de Dios, que la domina; pero ¿acaso no ocurre así también en la moral de Kant mismo? El hombre no es en ella sino un miembro del reino de los fines, pues aun cuando es legislador sigue sujeto a la razón legisladora; el único que forma parte de ella como jefe, ais Oberhaupt, es Dios, quien, como soberano legislador, es el único que no depende de la voluntad de ningún otro[39]. Decir, con los filósofos cristianos, que la razón humana no es “homogénea” a la de Dios[40], es solamente recordar que no se puede poner en el mismo género a la razón creadora y a la razón creada; no es negar que lo que se impone como universalmente válido a la segunda no lo sea también para la primera. Muy por lo contrario, participación de la razón y de la ley divina, la del hombre es, a su vez, legisladora, porque siempre puede, pensando lo verdadero, querer el bien, es decir, determinar acciones cuya máxima pueda ser erigida en ley universal de la naturaleza. Entendida en ese sentido, la moralidad cristiana no tiene por qué oponerse, como la de Kant, al punto de vista empírico de la felicidad, ni tampoco al punto de vista racional de la perfección; aquella los envuelve, justificando al uno y al otro. La moral de Kant quizá no sea sino una moral cristiana sin la metafísica cristiana que la justifique; los restos, todavía imponentes pero en ruina, de un templo cuyos cimientos han sido socavados.

[1] ARISTÓTELES, Eth. Nie., X, 6, 1176 b 8. Lo moral, en Aristóteles, es esencialmente lo que merece alabanza y honra. El factor social es en él tan importante que el malo se distingue del bueno, del mismo modo que aquel que no puede refrenarse de obrar mal sino por el temor se distingue del que puede reprimirse por el pudor, o vergüenza: Eth. Nie., X, 10, 1179 b 11.

[2] CICERÓN, De finibus bonorum et malorum, II, 14, 45.

[3] Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., II-II, 145, 1, ad 3.

[4] Santo TOMAS DE AQUINO, Sum. theol., IIa - IIae, 145, 1, ad 2. La asimilación de la noción griega de belleza a la moral cristiana la hace san AGUSTÍN, De div. quaest., 83, qu. 30; Patr. lat., t. 40, col. 19-20. Este texto, cuya importancia es tan capital para la historia del problema, fue para santo Tomás de Aquino objeto de reflexión, y sistematizó la doctrina (agregándole elementos tomados a Dionisio el Areopagita), en la Sum. theol., IIa - IIae 145, 2. Lo que sobre todo conviene observar en el texto de san Agustín es la transformación que en él sufre la noción de virtud, la única en que los antiguos fundan la moralidad. Para Cicerón, la virtud es lo honestum y recíprocamente. Esta determinación le basta. Para los cristianos, la virtud sigue siendo lo honestum y se distingue como tal de lo útil (lo que es deseable, no por sí, sino con miras a otra cosa); solo que todo el orden de lo útil comprende en adelante que la divina providencia ha dispuesto en vista del fin supremo, y lo honestum será aquello de que se debe gozar (fruí, no uti — útil), no usar, es decir, Dios. Las virtudes de Cicerón son, pues, siempre lo honestum, pero la sabiduría, la fuerza, la justicia y la temperancia son virtudes en lo sucesivo, porque son lo propio de un alma que goza de Dios y hace uso de todo lo demás en vista de él: «Neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est» (loc. cit., col. 20). De modo que si las virtudes merecen que se las desee propter se (op. cit. qu. 31, 2, col. 21), no es porque se basten ni nos basten, pues al cristiano le llegan de Dios, y por eso son buenas: «Quid ergo? Jam constitutis ante oculus nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos. Dic Epicuree, quae res faciat beatum? Respondet: voluptas corporis. Dic, Stoice. Virtus animi. Dic, Christiane. Donum Dei... Magna res, laudabili res: lauda Stoici, quantum potes; sed dic, unde habes? Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, et posse donavit» (Sermo 150, 7, 8-8, 9; t. 38, col. 812). Este texto no afirma solo la necesidad de la gracia, que no es del orden filosófico; señala también que la necesidad de la gracia, cuyo germen es natural en nosotros (De div. quaest. 83, 31, 1, col. 20), no solo depende de Dios y de la

gracia en su eficacia, sino que depende en su existencia y su valor, puesto que es el principio y el fin: non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit. El cristianismo substituye el ser de la virtud por el de Dios como valor moral supremo, y la noción de fin moral queda transformada.

[5] Sobre esta cuestión, véase el breve, pero profundo artículo de A. M. FESTUGIERE, La notion du pêché présentée par saint Thomas, en The New-Scholasticism, octubre de 1931 (V, 4), p. 337. También se consultará, para este capítulo y el siguiente, el notable artículo de V. BROCHARD, La morale ancienne et la morale moderne, en Revue philosophique, enero de 1901 (XXVI, 1), pp. 1-12. Este artículo está reproducido en la compilación: Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, París, J. Vrin, pp. 489-503. A ese artículo hay que añadir la discusión del P. SERTILLANGES, La morale ancienne et la morale moderne, en Revue philosophique, marzo de 1901 (XXVI, 3), pp. 280-292 (estos dos artículos serán igualmente tomados en consideración en el capítulo siguiente).

[6] ARISTÓTELES, Phys., lib. VII, lect. V); citado por santo TOMÁS DE AQUINO en la forma siguiente: «Virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum paturam». Sum. theol., Ia-IIae, 71, 1, Resp.

[7] San AGUSTÍN, De libero arbitrio, III, 14, 41; Patr. lat., t. 32, col. 1291. El texto es citado por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I-II, 71, 1, Resp.

[8] San AGUSTÍN, De libero arbitrio, III, 13, 38; Patr. lat., t. 32, col. 1290. El texto es citado por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 71, 2, Sed contra.

[9] «Nam virtus est animi habitus, naturae, modo, rationi consentaneus». CICERÓN, De inventione rethorica, II, 53 (comparar op. cit., 52, y ALCUINO, De virtutibus, Patr. lat., t. 101, c. 943 D). El texto es citado en forma algo diferente por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 71, 2, ad 1m: «Virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus».

[10] «Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum».

[11] «Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans». San AGUSTÍN, Cont. Faustum manich., XXII, 27; Pair. lat., t. 42, col. 418. La primera parte del texto está en PEDRO LOMBARDO, Lib. Il Sent., dist. XXXV, 1 (ed. Quaracchi, p. 491), en forma ligeramente modificada. En esta forma la cita santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 71, 2, obj. 4.

[12] «Si igitur vituperatio vitiorum ipsarum etiam quarum sunt vitia, naturarum decus dignitatemque commendat, quanto magis Deus condiditor omnium naturarum etiam in earum vitiis laudandus est; cum et hoc ab illo habeant quod naturae sunt, et in tantum vitiosae sint, in quantum ab ejus quae factae sunt arte discedunt... Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis Sapientia Dei, vere summeque est, sicut est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit. Qui tamen defectus non esset vituperatione dignus, nisi esset voluntarius». San AGUSTÍN, De lib. arbit., III, 14, 42; Patr. lat., t. 32, col. 1291-1292. El comienzo del texto es citado por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 71, 2, ad 4m.

[13] Juan, III, 21.

[14] San ANSELMO, De veritate, 3-4; Patr. lat., t. 158, col. 471-472. «Sic igitur Deus esse prima causa non agens rectitudinem, actus non rectus non esset peccatum». DUNS ESCOTO, Op. Oxon IL 34-37, 5 (ed. Quaracchi, t. II, p. 836; art. 903, a).

[15] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 71, 2, ad 4m.

[16] «Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una, propinqua et homogénea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 71, 6, Resp.

[17] En el plano de la conciencia moral encontramos la misma divergencia de vistas entre el agustianismo y el tomismo que hemos notado en el plano del conocimiento intelectual y racional. Todos los pensadores cristianos concuerdan

en admitir que la evidencia de las prescripciones de la razón práctica está suspendida de la iluminación divina, y en el siglo XIII todos declaran seguir a san Agustín. Pero los representantes de la escuela franciscana (san Buenaventura, Peckham, R. Marston, etc.) se mantienen más cerca del agustinianismo verdadero, en que admiten una iluminación natural sobreagregada a la luz del intelecto agente. santo Tomás y Duns Escoto confunden, por lo contrario, la iluminación moral con el intelecto agente en su función práctica.

[18] «Dicendum quod a theologis consideratur peccatum, praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a philisopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod contra rationem; praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei». TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 71, 6, ad 5m. Cf. In II Sent. 35, 1, 2, Resp. La diferencia entre el plano moral y el plano teológico está fuertemente señalada por DUNS ESCOTO, Op. Oxon., II, 34-37, 2, 8 (ed. Quaracchi, t. II, p. 815, art. 878, c).

[19] «Quid est peccatum nisi praevaricatio legis divinae et coelestium inobedientia praeceptorum? Ergo in praevaricante peccatum est, sed in mandante culpa non est: non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset, quae, nisi aliqua malitiae fuissent semina, vel subsistere vel eminere non posset». San AMBROSIO, De Paradiso, VIII, 39; Patr. lat., t. 14, col. 292. El texto fue transmitido a la Edad Media y sometido a la reflexión de los teólogos por PEDRO LOMBARDO, II Sent., dist. 35, cap. I: «Ecce praevaricatione legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum» (ed. Quaracchi, p. 492). El problema de saber lo que debía entenderse por el vocablo ley no podía no ser discutido y resuelto haciendo entrar en la ley divina la ley natural que de ella deriva: «Lex aliquando accipitur stricte pro lege scripta vel data; aliquando large, prout comprehendit legem naturae et legem scripturae et legem gratiae. Et in praedicta notificatione (Ambrosii) lex accipitur large». San BUENAVENTURA, In II Sent., 35, dub. 4; ed. Quaracchi, t. II, p. 837. Abordando el problema desde otro punto de vista, santo Tomás llega a una conclusión análoga: «Loquimur autem nunc de actibus hominis; unde bonum et malum in activus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum in quod est proprium hominis inquantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege

divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem; unde Dionysius ait (IV cap. de Div. Nom), quid animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam». De malo, II, 4, Resp. Se notará en este texto que el bien y el mal moral se definen en relación a la razón informada por la ley divina en sus diferentes grados.

[20] ARISTÓTELES, Etk. Nie., III, 1, 1110 b 28-30.

[21] Sobre la diferencia entre ἀτυχημα, ἁμαρτήμα y ἀδίκημα véase ARISTÓTELES, Eth. Nie., V, 8, 1135 b 11-25. Conviene notar que la ἁμαρτήμα no es siquiera un mal moral, porque no depende de un vicio y no resulta de la injusticia del sujeto actuante (1125 a 17-19); la falta proviene entonces, ya sea de un error puramente accidental, de simple ignorancia o de error en la deliberación (1142 a 21). La maldad moral depende, pues, de la presencia de un vicio (mal hábito estable), causa permanente de acciones defectuosas; se pueden cometer injusticias sin ser injusto, maldades sin ser malo; pero tener el juicio equivocado y la voluntad desordenada hasta el punto de elegir el mal, es ser injusto: ἀδικος; perverso: μοχθηρός. Cf. las justas observaciones del P. A. M. Festugière, La notion du péché présentée par saint Thomas: «Pecar, en griego, se dice ἁμάρτανειν, y ἁμάρτανειν es propiamente errar la meta. En un griego, el vocablo no despertará más que eso; no salimos del plano humano, de la referencia al hombre y a su felicidad. Un cristiano evoca en seguida la idea de Dios, de ofensa a Dios; instintivamente se refiere a Dios, a su infinita majestad: se percibe toda la distancia»; en The New-Scho- lasticism, vol. V, 4 (octubre de 1931), p. 337.

[22] PLATÓN, Leyes, IV, 713 d.

[23] PLATÓN, Leyes, IV, 709 b.

[24] PLATÓN, Leyes, IV, 716 cd.

[25] «… in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in ejus Sapientia vivunt». San AGUSTÍN, De civ. Dei, IX, 22; Patr. lat., t. 41, col. 274. «… de illa quippe superna civitate, ubi Dei voluntas intelligibilis atque incommutabilis lex est…». Op. cit., X, 7, col. 284. «… ratio gubernandae universitatis...» Op. cit., XV, 5, col. 352. «Sed contra est quod Augustinus dicit, in I De lib. arbit., cap. VI; lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat

ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra (qu. 90) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in Primo (qu. 14, a. 8) habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo (qu. 103, a. 5) habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 93, 1, ad Resp.

[26] Aun los ángeles «... quibus (Angelis) potius convenit venire ad Deum motibus sanctis, hoc est cogitationibus piis, quibus ab eis consulitur incommutabilis Veritas, tanquam lex aeterna in illa eorum curia sempiterna. Neque enim sibi ipsi sunt veritas, sed creatricis participes veritatis, ad illam moventur, tanquam ad fontem vitae, ut quod non habent ex seipsis, capiant ex ipsa». San AGUSTÍN, De civ. Dei, XVI, 6, 1; Patr. lat., t. 41, col. 484. Este texto muestra claramente la identidad fundamental de la ley de conocimiento y de la ley moral.

[27] «Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas transcribitur; ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius». San Agustín, De ordine, II, 8, 25; Pair, lat., t. 32, col. 1006. «Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui». Enarr. in Ps. 145, 5; t. 37, col. 1887-1888. «Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a leye aeterna, quam a ratione humana: et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere». Santo Tomás de Aquino, Sum. theol., Ia-IIae, 19, 4, Resp. «Quoniam ergo bonitas actus voluntatis pendet a dictamine recto rationis, ut ab intrinseca et proxima regula, magis dependeat oportet a lege aeterna, cujus quaedam participatio est lex naturae omnibus indita, et de cujus immobilitate fit, ut lex naturae semper et infallibili ter perinde iudicet quid faciendum aut non faciendum sit». Duns

Escoto, Quaest. Quodlib., XVIII, 3; y Jer. de Montefortino, D. Scoti Sum. theol., Ia-IIae, 19, 4, Resp.

[28] San AGUSTÍN, Enarr. in Ps. 57, 1; Pair, lat., t. 36, col. 673-674. Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 100, 1, Resp.

[29] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 93, 5, Resp. y ad lm.

[30] «Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod onmes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus a lege aeterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernatium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I De lib. art., cap. VI, quod: in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 93, 3, Resp. Este sería el lugar para mostrar en qué sentido, en una política cristiana, la autoridad puede ser de derecho divino. El contrasentido clásico sobre este punto consiste en suponer que todo poder es legítimo porque todo poder procede de Dios, mientras que la doctrina cristiana enseña que no hay más poder legítimo que el que procede de Dios. Para tener el derecho de exigir obediencia, la autoridad debe primeramente obedecer ella misma a la ley eterna; toda su legitimidad consiste en ser una expresión de esta.

[31] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 93, 6, Resp.

[32] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 93, 2 Resp.

[33] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., IIa-IIae 142, 1, Resp.

[34] San BUENAVENTURA, In II Sent., 35, 1, 3, fund. 2; ed. Quaracchi, t. II, p. 826. La nota 8 de la misma página indica una serie de textos de la Escritura en las que tales expresiones pueden hacer pensar.

[35] «Quid est enim iste consensus, nisi Dei contemptus et offensa ipsius? Non enim Deus ex damno, sed ex contemptu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas quae damno aliquo non minuitur, sed contemptum sui ulciscitur. Peccatum itaque nostrum contemptus Creatoris est et peccare est Creatore contemnere, hoc est id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod credimus

esse dimitendum». ABELARDO, Scito te ipsum, cap. III; Patr. lat., t. 178, col. 636. «Non dicitur homo in Deum peccare quia Deum in aliquo laedat, sed quia Deo subtrahit quod ei debet, et, quantum in ipso est, ejus gloriam minuit, quamvis hoc facere non possit». Santo TOMÁS DE AQUINO, In II Sent., 42, 2, 2, qu. 3, sol. 2. Cf. san Buenaventura, In II Sent., 37, 2, 1, fund. 4; ed. Quaracchi, t. II, p. 869.

[36] «Ultimo vero modo aliquid potest repugnare Deo in effectu suo, quia per malum bene contingit aliquem Dei effectum reddi minus habilem ad susceptionem divinae influentiae ab obtentum perfectionis et beatitudinis, ad quam ordinatur ex sua primaria conditione». San BUENAVENTURA, In II Sent., 35, 1, 3, Resp.; ed. Quaracchi, t. II, p. 827.

[37] San BUENAVENTURA, In II Sent., 35, 1, 3, Resp. a Per hunc etiam modum. Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 93, 6, Resp. Cf. 87, 6, Resp. Sobre la naturaleza y el lugar de las sanciones en la moral cristiana, véase É. Gilson, Le thomisme, 4.ª ed., pp. 371-378.

[38] San BUENAVENTURA, In II Sent. 38, 1, Resp.; ed. cit. t. II, pp. 675- 676. Sobre la magnitud de la ofensa hecha al Dios infinito por el pecado, ibid., fund. 5, p. 675, y santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 87, 5, Resp.

[39] I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitien, II Abschnitt: «Es gehort aber ein vernünftiges Wesen ais Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unter- worfen ist. Es gehort dazu ais Oberhaupt, wenn es ais gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist».

[40] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ie-IIae, 19, 4, ad 2m.

XVII.

INTENCIÓN, CONCIENCIA Y OBLIGACIÓN

ACABAMOS DE VER LA CONSIDERABLE importancia que para los pensadores de la Edad Media tenía la moral antigua, y el respeto que por ella tuvieron, hasta cuando sentían la necesidad de sobrepujarla. Sin embargo, llegó a un punto en el que, a pesar del deseo de conservar todas las adquisiciones duraderas de la moral griega, se hallaban reducidos a sus solos recursos y obligados a inventar casi todo. Nadie reprochará a los antiguos haber descuidado el estudio de las virtudes y de los vicios: de eso está hecha su moral. Para ellos, el acto aislado, bueno o malo, si no se vincula a una cualidad permanente del sujeto, a un hábito estable que por su misma estabilidad le afecta duramente y tiene el derecho de entrar en su definición, no ofrece ningún interés para el moralista. Cada una de nuestras acciones no merece ser discutida; no es objeto de apreciación moral, sino en cuanto expresa, más allá del acto singular del querer de que deriva, el fondo mismo de nuestro ser tal como lo han hecho los pacientes esfuerzos de toda una vida. Esta preponderancia del problema de la virtud y del vicio en moral se mantuvo tanto tiempo cuanto duró la influencia griega; en nuestros días está casi completamente aniquilada. Ningún moralista va más allá de la consideración del acto singular, tomado en su singularidad misma, como si, por sí solo, pusiera cada vez en juego la totalidad de nuestra vida moral. Todo ocurre, sobre todo desde Kant, como si el análisis del deber tendiera cada vez más a concentrar la integralidad de la moralidad en la cualidad del querer que decide. Los Antiguos modelaban lenta y pacientemente su estatua interior y no juzgaban una vida sino por su conjunto; artistas —que lo eran—, los detalles de la obra no les interesaban sino en función del efecto total. El hombre moderno parece sentir diferentemente. Diríase que se da por entero en cada una de sus acciones importantes y que en ella pone, con la esencia de su voluntad buena o mala, toda su personalidad. Un solo acto puede ser un triunfo definitivo o una catástrofe irremediable, que rescata todos los vicios o anula todas las virtudes. Quizá se haya producido entre los Antiguos y nosotros un lento cambio de perspectivas durante mucho tiempo aceptadas; hasta es posible que el pensamiento moderno crea no poder en lo sucesivo prescindir del cristianismo, para asentar su moral, sino en el momento en que le es tan natural, que confunde

las enseñanzas de este con las leyes de su propia razón.

Entre las innumerables consecuencias que derivan de la Biblia y del Evangelio para el conjunto de la filosofía, no hay ninguna tan importante como la que podríamos llamar interiorización de la moralidad. Dios es el Ser; crea los seres, no solo en sus cuerpos, sino también, si la tienen, en sus almas. Conservador permanente del ser al que no cesa de crear, providencia atenta a todo lo que conserva, todo lo sabe porque todo lo hace. Ni un alma subsiste sin Él; ni un solo pensamiento de esa alma le escapa. No hay salvación para los que pronuncian palabras de paz y meditan el mal en su corazón: qui loquuntur pacem cum proximo suo3 mala autem in cordibus eorum (Salmo 27, 3). Una vez cometido, ese mal no tiene más esperanza de remisión que el perdón de Dios ofendido, a quien se confiesa y queda libre de no imputarlo al pecador contrito (Salmo 31). Por lo demás, ¿cómo no confesarlo, puesto que Dios lo conoce? Si olvidamos el nombre del Señor para adorar a falsos dioses, de ello se nos pedirá cuenta, pues conoce los secretos de nuestros pensamientos: ipse enim novit abscondita cordis (Salmo 43, 22). Él nos ha hecho, y no nos hemos hecho nosotros mismos (Salmo 99, 3), y sabe también lo que contiene su obra, su justicia como su pecado: scrutans corda et renes Deus (Salmo 7, 10).

El Dios bíblico, pues, ha reclamado inmediatamente toda la jurisdicción moral a que le da derecho su poder creador. Por el hecho de que todo lo sabe, el hombre le debe cuenta de todo, aun de sus pensamientos: omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit (Paral I, 28, 9); como nada de lo que está en nosotros le escapa, sus juicios son justos: qui judicas juste, et probas renes et corda (Jer 11, 20). El corazón de los hombres es malo e inescrutable, dice Jeremías; ¿quién lo conocerá? Y la contestación es siempre la misma: Ego Dominus scrutans et pro-bans renes (Jer 17, 10). No puede extrañarnos, pues, la insistencia con que el Evangelio recuerda al hombre que el pecado es anterior al acto por el cual se manifiesta al exterior y, en muchos casos, independiente de él. Todo consentimiento interior es ya un acto, tan manifiesto a Dios como el acto exterior lo es a los hombres, de modo que el acuerdo o el desacuerdo interno de la voluntad con la ley divina basta para definir un orden de desobediencia o de transgresiones morales completamente determinado. Seguramente, la importancia de los actos exteriores sigue siendo considerable, pero en lo sucesivo existe antes que ellos una serie de actos que para los hombres no cuentan, pero cuya importancia es primordial ante Dios. Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris (Mat 9, 4)? Ahí es donde, anteriormente a las acciones y aun a las palabras, se ejecuta el mal y se cometen los crímenes,

pues «lo que sale de la boca viene del corazón, y eso es lo que mancilla al hombre. Del corazón vienen los malos pensamientos, las muertes, los adulterios, las impudicias, los robos, los falsos testimonios, las palabras injuriosas» (Mat 15, 18-20). La ley prohibe el adulterio, pero Dios avisa al hombre que no debe cometerlo ni aun en su corazón (Mat 5, 28).

Esta doctrina, tan claramente expuesta en el Evangelio, no podía dejar de ser acogida inmediatamente por los Padres de la Iglesia. Ya en el siglo ii Justino se apoya en este último texto de san Mateo para enseñarla, y por todo comentario se conforma con recordar su fundamento. La ley prohibe contraer efectivamente doble casamiento, pero el Señor de los cristianos les prohibe aun desearlo, pues desear la mácula es mancillarse, «puesto que no solo nuestros actos, sino nuestros mismos pensamientos están manifiestos ante Dios»[1]. Esa conciencia, de no estar seguros de la justicia por la sola observancia material de la ley, por más escrupulosa que sea, la expresaron varias veces los primeros apologistas, tanto contra el legalismo pagano, cuanto contra el fariseísmo judío. «Todo lo que decimos, todo lo que pensamos, ya sea de noche, ya sea de día, sabemos que Dios asiste a ello, y estamos seguros, pues que es todo luz, de que ve todo lo que se oculta en nuestros corazones»[2]. Al pecado que se comete en acto, al que se comete en palabras, se agregará en adelante el que se comete en pensamiento, y hasta puede preverse que asumirá particular importancia, puesto que es la fuente de los otros dos. El comienzo del pecado, y como quien dice su fundamento, es el que se comete en el corazón del hombre; la palabra y la acción que aquel determina no hacen sino llevarlo a su pleno desarrollo y acabar de constituirlo[3].

A partir de ese momento podemos decir que la esencia del bien y del mal moral se encontrará transferida del acto a la voluntad, pues, como dice san Agustín, por ella es nuestra vida recta o pecadora: voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur [4]. Y por voluntad hay que entender aquí ese movimiento secreto del corazón que se dirige hacia cierto objeto o cierto fin de preferencia a otros. La lengua de los Salmos había hecho tal uso del “grito” del corazón hacia Dios, del “clamor” que sin cesar sube del alma del hombre hacia su creador, que la expresión acabó por tener en los Padres un sentido casi técnico. El ladrón que vigila en la sombra de la noche esperando la hora de cometer el robo, ya clama hacia Dios su crimen, pues ha decidido cometerlo, y Dios lo sabe: luego el crimen está ya cometido. Lo que el hombre hace, quizá no sepa él mismo de qué corazón lo hace, pero Dios lo sabe: el acto moral es, pues, a menudo —tentados estamos de decir: casi siempre—, translúcido para Dios solo, opaco para el que

lo ejecuta. Esta declaración espontánea que de sí misma hace a su creador una voluntad que a menudo se ignora, esta perfecta desnudez ante Dios de nuestros más secretos movimientos, que podemos disfrazar, pero no disimularle su verdadera naturaleza, ese es el clamor del Salmista. Cuando le damos un nombre filosófico, puesto que designa el movimiento real de la voluntad tendiendo hacia su fin, le llamamos sencillamente la intencion[5].

Así definida, la intención es evidentemente un acto de la voluntad. La razón está inmediatamente interesada en ello, puesto que es imposible tender hacia un fin sin conocerlo; pero ese apetito, o deseo iluminado por el conocimiento racional, es precisamente lo que llamamos voluntad; así, pues, es evidente que la intención es esencialmente voluntaria. Ahora bien: basta reflexionar sobre el lugar que la intención ocupa en la compleja estructura del acto voluntario, para ver qué papel determinante desempeña en él. El hombre tiende hacia sus fines por actos simples, mas, para alcanzarlos, también le es menester elegir, es decir, querer, los medios de sus fines. Esta elección presupone a su vez una deliberación racional, que pone en juego nuestras virtudes intelectuales y morales, y que dura hasta que la voluntad, juzgándose suficientemente esclarecida, decide elegir tales medios de preferencia a tales otros. Hay, pues, para el análisis que descompone los diversos momentos de la operación total, una pluralidad de elementos distintos, pero, en realidad, un movimiento único la cruza totalmente: el de la intención. Es un solo y mismo movimiento que tiende hacia el fin y quiere los medios que este requiere. Vayamos más allá. Puesto que la intención del fin es la raíz, el origen y, por decirlo todo, la causa de la elección de los medios, está claro que la calificación moral de la intención afectará en gran medida la del acto en su totalidad. Que nuestro “ojo” sea malo, como se expresa la Escritura, es decir, que nuestra intención sea mala, y toda la serie de elecciones voluntarias que determinan los medios que se emplearán para llevarla a cabo será mala: nada de lo que se hace está bien, cuando se hace para el mal[6]. Inversamente, puede suceder que la elección de los medios no sea tan buena como la voluntad del fin en que se inspiran, pues ocurre que con la mejor intención del mundo se calcula mal el acto o falla la ejecución, pero aun en este caso la buena intención repercute a través de la serie de actos que ella suscita; en cierto modo rescata su torpeza, absuelve su mediocridad, de modo que siempre queda algo fundamentalmente bueno, en lo que se hace mal, siempre y cuando se haga con buena intención[7].

La evidencia de estas verdades adquiere para los pensadores cristianos tal importancia, que cuando el problema de la definición técnica del bien y del mal

se planteó en sus mentes, fueron en seguida tan lejos como les fue posible en la dirección de una moral de la intención. En el siglo XII, preguntándose qué debe entenderse exactamente por el vocablo pecado, Pedro Lombardo cita a filósofos para quienes lo que constituye el pecado es la sola mala voluntad, y no el acto exterior[8]. Para quien recuerda la influencia que Abelardo ejerció sobre ese teólogo, no cabe la menor duda respecto del jefe de la escuela en que este piensa. El Scito te ipsum de Abelardo no es de menor importancia para la historia de la moral, de la que tiene para la de la lógica su comentario sobre Porfirio, y lo que su moral pone inmediatamente en el primer plano es la importancia primordial del consentimiento interno, su preponderancia sobre el acto que le sigue. Una cosa es pecar y otra llevar a cabo el pecado. Tan lejos lleva esta distinción, que, para él, no solo no debe llamarse pecado, en el sentido propio del término, la mala acción, sino que ni siquiera agrega nada a la gravedad del pecado. Lo que nos hace vacilar en admitirlo es que a nuestro alrededor vemos castigar las malas acciones mucho más que los pecados. Pero si se quiere plantear el problema desde el punto de vista de las leyes sociales, hay que ir más lejos todavía, pues ocurre que la ley castiga acciones que ni siquiera son malas, o tolera otras que lo son. Es porque la ley no mira a recompensar el bien o a castigar el mal, sino a mantener el orden en la sociedad. De ahí la importancia suma que la ley atribuye al hecho de que los actos delictuosos han sido llevados a cabo o no. No sucede lo mismo con Dios; observa menos lo que hacemos, que el ánimo con que lo hacemos; en verdad, pesa nuestra culpabilidad según la intención: veraciter in intentione nostra reatum pensat, y por eso justamente, agrega Abelardo, de Él está escrito en Jeremías que prueba los riñones y el corazón: «Como ve a maravilla donde nadie ve, al castigar el pecado no mira la acción, sino la intención, así como nosotros, por lo contrario, no castigamos la intención, que no se nos alcanza, sino la acción, que conocemos»[9]. En realidad, pues, no hay más pecados que los del alma, y su esencia se reduce al ánimo del acto malo, es decir, al espíritu que le anima, del mismo modo que no hay bien moral sino en el ánimo del cual la acción buena es en cierto modo el cuerpo, única que la califica[10]. Y ¿qué es lo que hace que la intención misma sea buena? ¿La convicción de que hacemos bien? ¿La persuasión en que estamos de que agrada a Dios que obremos como obramos? Disposiciones excelentes, sin duda, y necesarias, pero no suficientes, sin embargo, si recordamos que existe una ley divina, reguladora suprema de las intenciones y de las acciones. Una condición ulterior es, pues, necesaria, para llevar la noción de moralidad a su punto de completa determinación.

No es posible hacerlo sino vinculando el concepto de intención al de conciencia

moral; por lo demás, están estrechamente unidos. Al llevar a ese punto el papel de la intención, los pensadores cristianos se pusieron ante una dificultad considerable. La razón humana es una y la misma en su ejercicio práctico y en su ejercicio teórico. Por una parte, la iluminación divina la hace capaz de pensar por principios necesarios; por otra parte, la experiencia interna o sensible le provee la materia a la cual se aplicarán esos principios. Tanto si se trata de saber lo que son las cosas y constituir la ciencia, cuanto de saber lo que deben ser nuestros actos y constituir la moral, no disponemos siempre sino de la misma regla y de los mismos materiales de construcción. Sin embargo, cuando se trata de determinar el bien moral, debemos tener en cuenta un elemento especial, que se interpone entre la promulgación de los principios por la razón y los juicios particulares que de ello derivan. Es la conciencia. Con ese vocablo no entendemos una facultad distinta de la voluntad o de la razón, sino un acto, o más bien actos, por los cuales aplicamos el conocimiento racional a nuestra conducta, a fin de juzgarla. Unas veces reconocemos sencillamente haber hecho o no haber hecho alguna cosa, y entonces decimos que tenemos conciencia de nuestra acción u omisión; otras veces juzgamos que es menester hacer tal cosa o no hacerla: decimos entonces que la conciencia ordena o prohibe obrar; otras, en fin, volviendo sobre un acto ya cometido, para juzgarlo, lo aprueba o lo censura, y su voz es entonces la del remordimiento[11].

De esas tres funciones, la segunda es particularmente importante para la determinación del bien moral. Puesto que la intención califica al acto, ¿qué hará la voluntad en presencia de los juicios de la razón? El problema sería sencillo si la razón humana fuese infalible; pero no lo es. Por consiguiente, en el supuesto de que la conciencia moral se equivoque en la aplicación de los principios al detalle de la acción, ¿qué deberá hacer la voluntad? Si obedece a la conciencia, hará el mal; pero si le desobedece, optará contra lo que la razón le prescribe como bien, su intención será, por consiguiente, mala, y el acto entero será todo malo. ¿Cómo salir de esta dificultad?

Los moralistas cristianos están de acuerdo en admitir que toda prescripción de la conciencia obliga a la voluntad a conformarse a ella. Por lo demás, es una consecuencia inevitable para ellos, desde el momento en que deciden que el valor del acto depende de la intención que lo inspira. El objetivismo griego, particularmente tal como se expresa en la moral de Aristóteles, cederá aquí en toda la línea. Ya no es el objeto tal cual es en sí mismo, sino tal como la razón lo percibe, el que calificará a la voluntad. Indiferente en sí mismo, será bueno o malo según lo represente la razón como un bien por hacer o un mal por evitar.

Bueno en sí mismo, se convierte en mal; malo en sí mismo, se convierte en bien, si el juicio práctico de la razón lo representa como tal a la voluntad. Tomemos ejemplos que, para los cristianos, corresponden manifiestamente a casos extremos. «Creer en Cristo es bueno en sí, y necesario a la salvación, pero la voluntad no se inclina a hacerlo sino según la razón se lo propone; por eso, si la razón se lo propone como un mal, la voluntad se inclinará como hacia un mal, no porque en sí sea un mal, sino porque accidentalmente es un mal, a causa de la manera con que la razón lo aprehende»[12]. Santo Tomás de Aquino juzga, pues, que una voluntad que se inclina tanto hacia el bien como hacia el mal, por el hecho mismo que se separa de la razón, aun errónea, es una mala voluntad. Inversamente, era a todas luces un mal perseguir al Cristo, y nada puede hacer que semejante acción fuera buena; sin embargo, si quienes lo persiguieron, a Él o a sus discípulos, lo hicieron porque su conciencia se lo ordenaba, solo pecaron por ignorancia; su falta hubiese sido más grave si, contrariando las prescripciones de su conciencia, los hubiesen excusado[13]. Al afirmarlo, Abelardo no dice nada que no concuerde con lo que pronto será la posición tomista del problema: voluntas discordans a ratione errante est contra conscientiam, ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

Aquí estamos, pues, tan cerca como es posible de una moral de la intención, en el sentido estricto de la expresión. Si los moralistas de la Edad Media no llegaron hasta el kantismo, no es porque no concibieran la posibilidad de semejante moral, sino porque, luego de concebida, la rechazaron. De todos ellos, el que más parece acercársele es Abelardo, puesto que, como hemos visto, el cumplimiento o no cumplimiento del acto, para él, no cambia nada al valor de nuestras decisiones voluntarias. Sin embargo, no fue seguido en ese punto; el robusto buen sentido y el realismo de los filósofos cristianos siempre rechazaron admitir que sea idénticamente tan bueno querer dar una limosna sin darla, como querer darla, y darla; o que sea tan malo querer matar a un hombre sin matarlo, como querer matarlo, matándolo. El adulterio que el hombre comete en su corazón es un verdadero adulterio, pero no es una razón para agregar otro. Además —y en esto encontramos a Abelardo de acuerdo con todos los moralistas cristianos que llegarán después de él—, por muy necesario que sea ponerla en el centro de la moralidad, la intención de la conciencia no basta para definirla. Fuera y por encima de lo que nos parece bueno o malo, hay lo que es bueno o malo[14]. La conciencia torcida obliga, es muy cierto, pero un acto dictado por una conciencia recta es muy diferente del que dicta una conciencia equivocada, y es el único verdaderamente bueno. Además del deber de obedecer a nuestra conciencia, tenemos el de criticarla y reemplazar nuestra mala

conciencia por una mejor cada vez que sea de temer un error de juicio.

Para tener en cuenta, como se debe, esta nueva condición, es menester poner en evidencia el papel preponderante que desempeña la determinación de los fines en la economía de la moral cristiana. Los Antiguos no ignoraron su importancia; muy lejos de ello; el título solo del De finibus bonorum et malorum basta para recordar que la conocieron. Pero la dificultad que encontramos para traducirlo quizá se deba a que, impregnados como estamos del espíritu cristiano, nos es difícil concebir bienes y males, justamente porque para nosotros los bienes y los males están definidos por los fines mismos. Ya lo es así, hasta cierto punto, en la moral de Aristóteles; hasta debiera decirse absolutamente, si la moral cristiana no estuviera ahí para mostrar que sus conclusiones, por avanzadas que fueran, aún dejaban camino por recorrer. Toda su moral enseña al hombre los medios de alcanzar su fin último, es decir, la felicidad, que consiste en vivir una vida entera según la mejor y la más completa de las virtudes humanas[15]. La diferencia está en que la relación misma de los medios con los fines no es aquí lo que será para los moralistas cristianos; sus concepciones del bien y del mal los separan. Para Aristóteles existe seguramente una deontología; hay cosas que es menester hacer; solo hay que hacerlas porque son requeridas para alcanzar cierto fin. El que no las hace se parece al arquero torpe que pretende apuntar a un blanco y lo yerra. Pero ese fin, que califica todas las acciones morales de los hombres, no se ofrece a la voluntad, en Aristóteles, como un término puesto por la ley divina, impuesto por un creador a sus criaturas. De modo que bien puede haber, y hay ciertamente, relación de medio a fin, pero cierta relación, que es más bien de conveniencia que de obligación. Una ley sola obliga, porque ella sola une; por eso, expresión de la razón legisladora divina, la conciencia cristiana prescribe siempre la acción como una obligación moral, noción que para nosotros es hoy tan familiar que olvidamos en qué tiempo apareció como una novedad, y por quién fue inventada.

Los pensadores cristianos tuvieron, sin embargo, muy clara conciencia de lo que aquí agregaban a la moral antigua. El temido problema de las virtudes de los paganos y de su valor no les permitía ignorar la cuestión. He aquí no solo individuos, sino pueblos, una humanidad casi entera, viviendo en la ignorancia de la ley divina. Quizá hubo, en esa larga historia, algo más que vicios. Hasta sabemos, sin duda alguna, que hubo virtudes; pero también sabemos que en la ignorancia de su verdadero fin, en que aquellos hombres vivían, puesto que ignoraban el Evangelio, ni una sola de sus acciones podía naturalmente referirse al fin a que era debido. ¿Diremos, pues, que sus intenciones eran malas y que

todos sus actos eran malos? La necesidad de examinar esta cuestión obligaba a los filósofos cristianos a desembarazar la naturaleza propia del vínculo que une el acto a su fin en la moral de aquellos. Una vez más, la investigación teológica trabajaría a la filosofía como un fermento y le ayudaría a desarrollarse.

En efecto; no consideremos el problema sino en la medida en que interesa a la noción del bien moral. La primera consecuencia a que se llega al plantearlo es que los griegos y los latinos, por su propio paganismo, se hallaron fuera de las condiciones requeridas para el ejercicio de una moralidad completamente definida. Esto es evidente. Cuando san Pablo dice de Dios: «A Él le debemos la gloria» (Rom 11, 36), no dice: a ellos; pues no hay más que un Dios. ¿Y qué es glorificarle sino hacerle la mejor alabanza, la más alta, la más universal? Pues cuanto más se agranda y extiende su alabanza, tanto más ardientemente es querido y respetado. El género humano no hace entonces sino progresar en la vida mejor y más feliz, con paso constante y seguro. Pues si se trata de vida y de costumbres, la única cuestión está en saber cuál es el soberano bien del hombre, a quien todo debe referirse, y no veo que haya otra cosa que buscar. Ahora bien: todo nos muestra, tanto la razón en la medida en que he podido, como esa autoridad divina superior a nuestra razón, que ese no es sino Dios mismo. ¿Qué puede ser, en efecto, lo mejor para el hombre, sino lo que le hace bienaventurado, si a él se entrega? Solo Dios es tal, y no podemos entregarnos a Él sino por dilección, por el amor, por la caridad[16]. El interés que presenta ese trozo no se halla tanto en la tesis afirmada, pues esta es evidente para la historia menos exigente, cuanto en la naturaleza del lazo que establece entre el acto moral del cristiano y su fin. Lo que los Antiguos no conocieron, no es solamente la unicidad del término de la vida humana, sino, por eso mismo y por la misma razón, la existencia de ese término. En una palabra: no basta decir que se equivocaron sobre la naturaleza del fin, del que ellos mismos dicen que depende toda la moral; hay que llegar a preguntarse si alguna vez concibieron la noción de fin en el mismo sentido que los pensadores de la Edad Media.

Cuando Aristóteles coloca la felicidad en un bien coextensivo a una vida completa de hombre: ένβφτελείφ —pues una golondrina no hace verano— incluye manifiestamente el fin de la vida en la vida misma. Ciertamente, la felicidad es para él cosa distinta del goce que acompaña a la perfección moral; esta perfección, para él, es el elemento constitutivo y substancial de la felicidad misma[17]. Solo que, precisamente por esa razón, la felicidad no debe ser mirada como una realidad trascendente a la vida moral y que la perfecciona. El único fin que debemos perseguir, el que es verdaderamente el bien, es la vida

moral misma, el acto, o la serie de actos, que la felicidad recompensará naturalmente. En una moral de ese género siempre será muy fuerte la tendencia a acentuar la importancia del medio. Es indudable que un medio solo es bueno porque conduce al fin, pero no es bueno porque ha sido hecho con miras a alcanzar el fin. Si el hombre cuida sin cesar que su comportamiento sea como lo quieren su naturaleza y su razón, alcanzará por eso mismo la beatitud, pero su moralidad no debe su valor a ninguna intencionalidad. La importancia preponderante que la noción de "conveniente" asumiría pronto en la moral griega, gracias a los estoicos, se concibe, pues, fácilmente. «Estando constituidos los móviles iniciales de tal suerte que las cosas conformes a la naturaleza deben ser, por sí mismas y para sí mismas, adoptadas, y las cosas contrarias deben ser, en las mismas condiciones, rechazadas, el primero de los convenientes (así traduzco καθήκον) es conservarse en su constitución natural». Una vez hecha esta elección natural, se convierte, como en Aristoteles, en virtud, es decir, en hábito: el de obrar espontánea y constantemente como lo quiere la naturaleza. El resultado de semejante actitud, como bien lo vio Cicerón, es que podríamos caer en la tentación de creer en la existencia de dos soberanos bienes: el fin del acto y el acto mismo que a él tiende. Puesto que es menester suprimir uno, el griego suprime el fin. «Efectivamente, cuando hablamos de un fin último en la serie de bienes, estamos como alguno que tuviera el propósito de dar en un blanco con una flecha. En semejante comparación, el tirador debería esforzarse por alcanzar el blanco, y, sin embargo, esforzarse por realizar su propósito sería para él, si decirse puede, su fin último, correspondiente a lo que llamamos, cuando se trata de la vida, el soberano bien; en cuanto a dar en el blanco, es cosa que merece ser elegida, y no que se la desee por sí misma».[18] El καθήκον, el officium, tiende cada vez más a sobrepujar al fin, a tal punto que en adelante el medio le usurpa su lugar. Nada más natural, puesto que el fin de la moral helénica es inmanente a la vida misma; nada menos satisfactorio para un cristiano, para quien el fin del hombre es trascendente al hombre. De golpe conferirá al fin su verdadera supremacía y le subordinará el medio mucho más estrechamente de cuanto se había hecho hasta entonces.

San Agustín eligió, pues, excelentemente su punto de ataque contra la moral pelagiana, es decir contra el helenismo, al reprocharle que admitiera que pudo haber habido virtudes verdaderas donde el verdadero fin de toda virtud digna de ese nombre era desconocido. «Bien sabes que no es desde el punto de vista de los convenientes sino desde el de los fines como es menester distinguir las virtudes de los vicios. Lo conveniente es lo que debe hacerse; el fin es el porqué debe hacerse. De modo que cuando hacemos algo que no parece ser un pecado,

si el porqué lo hacemos no es ese porqué debemos hacerlo, estamos convictos de pecado. No reparas en ello; separas, pues, los fines de los convenientes y pretendes que deben llamarse virtudes verdaderas los convenientes sin sus fines».[19] Agustín había superado ese pelagianismo helenizante desde el comienzo de su conversión, cuando vinculó toda la moralidad al movimiento interno de un querer que adhiere inmutablemente a Dios, fin único del hombre, a través de las cosas perecederas; pero al excederle, había fijado para siempre la esencia de la finalidad moral tal como los pensadores cristianos la comprenden. Para ellos, decir que la bondad del querer depende de la intención del fin, es exigir que se ordene desde adentro, si no constantemente[20], por lo menos real e intencionalmente, hacia el fin supremo trascendente que es Dios. Ese soberano bien objetivo y distinto de nosotros es la voluntad divina, a la cual el hombre debe tener la intención de conformar la suya. Cada vez que queremos cierto bien particular, materialmente, debemos querer que esa elección esté al mismo tiempo conforme con la voluntad divina, formalmente, pues esa conformidad es la que le confiere su valor moral. Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult [21].

Asentar semejante principio es en primer lugar asegurar la unificación completa de la vida humana. En el centro de todo está esa inclinación de la voluntad hacia el fin que la razón le muestra, esa fuerza de gravitación, en una palabra, ese pondus de que santo Tomás habla con san Agustín, que une el hombre a Dios por el amor[22]. Fíjese profunda y duraderamente esa intención a su fin, y como de ella derivan todas las afecciones humanas, ese amor solo dejará en nosotros lugar a alegrías, tristezas, temores y esperanzas orientados hacia Dios[23]. Aún más: si se eleva, o más bien si se ha elevado hasta el orden de la caridad, ese amor se derramará en virtudes sobrenaturales, que de él salen como las flores y los frutos nacen de su común raíz[24]. A partir de ese momento, el hombre ya no busca, según la expresión de Agustín, “fabricarse” una vida feliz; antes bien se la pide a Dios, único que la da; con relación a Él sí que hay “convenientes”, y más que convenientes, necesarios. Neque enim facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem: el que ama al hombre es también el único que puede hacerlo feliz[25].

Ese llamamiento insistente, inevitable, del principio metafísico sobre el cual descansa toda la moral judeocristiana, nos lleva a nuestro punto de partida y pone bajo nuestra vista el carácter propio que la define.

En cierto sentido, es total e integralmente interior, puesto que la cualidad del acto humano depende esencialmente de la intención que lo guía, y que la intención misma solo depende de la voluntad. La voluntad es libre; siempre está

en su poder querer o no querer, y aquí le basta querer para tener, pues lo que se le pide es su querer mismo: ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit[26]. En adelante la moral está, pues, completamente interiorizada; libre de todas las condiciones exteriores y aun interiores que no dependen de nosotros, lo está mucho más profundamente que en el estoicismo, puesto que la voluntad no está solo libre del mundo, sino de sí misma. El sabio estoico solo es sabio si es libre; el sabio cristiano es sabio si sabe que no se basta para hacerse libre, pero desea serlo. Por eso la noción de "buena voluntad" anunciada por el Evangelio en la buena nueva misma (Lucas 2, 14), adquirirá en adelante un sentido nuevo y asumirá un valor incomparable. No solo basta, sino que se basta, puesto que basta a Dios: nihil tam facile est bonae voluntati quam ipsa sibi; et haec sufficit Deo[27]. De modo que el hombre es a cada instante, para Dios, lo que es en sí mismo, pero, inversamente, a cada instante es en sí mismo lo que es para Dios, y ese es el otro aspecto de la moral cristiana. Nada tenemos que no lo hayamos recibido. En la universal circulación del amor de que santo Tomás habla con Dionisio, es Dios mismo quien hace que nuestra voluntad se dirija hacia Él, y por consiguiente también que sea buena; al apartarla libremente, solo podemos hacerla mala[28]. En este sentido, toda nuestra actividad moral está regulada, dirigida; su medida está en Dios[29], y sin embargo, sigue siendo cierto decir que su fuente es interior, puesto que la ley divina, que nos rige, se expresa en nosotros por el órgano de nuestra razón.

La moral cristiana se halla, pues, colocada entre la ética griega y el moralismo kantiano, como entre dos términos extremos a los que concilia sobrepujándolos. Digamos más bien que el segundo de esos términos solo existe por ella; es un simple producto de desagregación. Tanto la metafísica de Descartes como la moral de Kant no hubiesen visto el día si la filosofía de la Edad Media no hubiera existido. Una voluntad legisladora sometida a la del Legislador supremo, autónoma sin embargo, puesto que toda razón es una expresión de la Razón, es —ya lo hemos dicho— la esencia misma de la moral cristiana. En lo sucesivo podemos agregar que una moral de la intención, enteramente fundada sobre la buena voluntad, es decir, sobre la voluntad de obrar por respeto a la ley moral, no carece de vínculos con la doctrina que prescribe al hombre, no solo que respete la ley moral, sino que la abrace con amor; que nos ata a la moralidad, y a ella nos obliga, por una razón, no homogénea ciertamente a la de Dios, pero tampoco heterónoma, puesto que la ley natural es el análogo creado de la ley divina de la que deriva. Uniéndose a Dios de intención, como cada día lo hace; pidiendo que su voluntad se haga en la tierra, como se hace en el cielo, el cristiano recoge legítimamente la herencia del naturalismo griego, pero señala su

condición trascendente y, por una de esas aparentes paradojas de la que solo la verdad tiene el secreto, la interioriza sometiéndola: Interior intimo meo et superior summo meo: «Alguno que sea en mí más yo que yo»[30].

Tan profundas diferencias, en el seno de semejante continuidad, no dejan de crear serios tropiezos a la historia. Todo lo que la moral cristiana conserva de la moral griega reviste un sentido nuevo; todo cuanto la moral cristiana añade a la moral griega parece nacer de ella por una germinación natural, inevitable, casi necesaria. Se concibe, pues, que historiadores de espíritu muy diferente concedan que la moral antigua y la moral moderna, separadas y unidas a la vez por la moral medieval, difieren toto coelo[31], y que sin embargo no son en modo alguno contradictorias, sino que por lo contrario pueden prestarse mutuo apoyo. Donde cesa el acuerdo es cuando se trata de interpretar la naturaleza de ese apoyo. Según uno, la moral griega es esencialmente un eudemonismo racional. En cuanto tal, permaneció ajena a toda noción de ley moral, de obligación, de deber, de responsabilidad y de mérito, y debía seguir siéndolo. De origen judeocristiano, esas ideas son esencialmente religiosas; nunca debieron introducirse en la filosofía, y el error de Kant es haberlas introducido. Expulsarlas para restituirlas a la religión, de la que dependen, es la primera condición de un regreso necesario a la moral griega, es decir, a la razón. Según otro, es inexacto decir que esas nociones sean de esencia religiosa, pues son esencialmente racionales, y por consiguiente pertenecen de pleno derecho al orden de la filosofía. Ciertamente, los griegos no las concibieron claramente, pero pudieron concebirlas a partir de sus principios, o cuando menos de un perfeccionamiento puramente racional de sus principios. ¿Por qué, entonces, no integrarlas al cuerpo de la moral, de la que de todos modos formarán parte en lo sucesivo? Sería salvar de la moral griega todo lo que de ella merece ser salvado, conservando al mismo tiempo los progresos que la reflexión de los filósofos que vinieron después le hicieron realizar.

Para muchos espíritus sería excelente cosa volver a los griegos, pero es casi tan imposible atenerse a ellos como prescindir de ellos. Quizá fuera concebible la empresa si la introducción de las ideas de deber y de ley en la moral hubiera sido obra de Kant y se hubiese producido en el siglo XVIII; pero el propio Kant no las concibió como racionales sino porque la filosofía cristiana las había racionalizado. Desde hace muchos siglos han penetrado tan íntimamente en las conciencias, se han adentrado tan profundamente, que una moral que se dijera racional y pretendiera no tenerlas en cuenta pasaría ante todos por ignorar lo que define a la moralidad como tal y es su esencia misma. Remitir a la religión el

deber y la conciencia sería remitirle toda la moral, y nadie piensa en ello. Por otra parte, Schopenhauer no carecía enteramente de razón cuando reprochaba a Kant el que este aprendiera el deber en el Decálogo; los vínculos religiosos de esta noción son de los más fuertes, y no se concibe cómo sería posible escribir su historia sin tener en cuenta sus orígenes judeocristianos. No dudo en modo alguno de que es racional y debe ser mantenida en el corazón mismo de la filosofía moral. No quiero negar que en derecho los griegos hubieran podido concebirla; sencillamente compruebo como un hecho que no estaban en condiciones de concebirla.

Para que la noción de la moral y sus corolarios sean racionales, es suficiente —nos dicen— con que se conciba «a Dios como causa total y consciente de la naturaleza y del hombre; en cuanto la dependencia de nuestro ser con relación a su voluntad nos parece establecida, estamos en condiciones de construir una moral filosófica basada en la idea del deber»[32]. Nada más justo; mas para «vincular la razón humana a la razón de Dios» hay que admitir primeramente la noción de creación, concebir a Dios como un ser único y todopoderoso, dispensador del ser y legislador del mundo. Cuando se admite, con V. Brochard, que la noción de un Dios todopoderoso e infinito no es solo una "revolución"[33], sino un "gran progreso" con relación al Dios finito de los griegos, no hay derecho a negar que la idea de obligación moral es filosófica, pues ella es una consecuencia necesaria; pero cuando nos piden que conservemos la moral griega completándola «con la única noción que le falta: la del absoluto divino»[34], es útil señalar expresamente que la moral griega se convierte por eso mismo en moral cristiana. Pretender que una moral solo indebidamente puede vincularse al pensamiento religioso, porque la moral es filosofía, es decir una cosa verdadera si vincular significa deducir; pero entre las ideas hay vínculos distintos a los de la deducción lógica. El deber no se deduce de una revelación, sino de una doctrina de la creación, que a su vez se deduce de una metafísica del Ser. Esta metafísica del Ser no se deduce sino de las exigencias racionales del pensamiento. Es muy natural, pues, que una moral de la obligación no esté jamás en contradicción con la moral de los griegos: la habrían descubierto, si hubieran profundizado su metafísica. Y es asimismo natural que semejante moral difiera toto coelo de la moral griega: los griegos no la descubrieron por no haber profundizado suficientemente su metafísica.

¿Por qué no la profundizaron más? Porque, según la palabra de santo Tomás, los hombres no adelantan sino pedetentim por la vía de la verdad. Sin duda alguna. Pero hay paso y paso. Más particularmente hay un paso que la metafísica ha

dado, pero que, sin embargo, no lo ha dado sola: al profundizar el problema del ser hasta el plano de la existencia, encarrilaba a la moral por una nueva vía. Es lo que por ella hicieron los Padres de la Iglesia y los pensadores de la Edad Media. Mucho les hubiera sorprendido si se les dijera que su moral no era racional; puede que luego de algunas explicaciones admitieran que era “laica”[35], pero es difícil que se nos haga creer que si esa moral laica difiere tanto de la antigua, nada tiene que ver en ello el hecho de que sus autores sean sacerdotes cristianos. Ayudándonos a restaurar, y si es menester, a instaurar la noción de filosofía cristiana, el estudio del pensamiento medieval quizá nos ayude al mismo tiempo a colmar un enorme vacío de la historia y a conciliar posiciones filosóficas que defienden, cada una, un aspecto de la verdad.

[1] Justino, I Apolog., 15; Migne, Patr. grec.-lat., t. 6, col. 349 b.

[2] ATENÁGORAS, Leg. pro Christ., 33; Patr. grec.-lat., t. 6, col. 965.

[3] SAN JERÓNIMO, Sup. Ezech., 43, 23; citado por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 72, 7, Sed contra.

[4] San AGUSTÍN, Retract., I, 9, 4; Patr. lat., t. 32, col. 596.

[5] «Ecce adhuc in stratu suo jacet, nondum surrexit ut furtum faciat; vigilat et expectat ut homines dormiant: jam Deo clamat, jam fur est, jam immundus est, jam facinus de ore interiore processit. Quando enim facinus ex ore procedit? Quando voluntas faciendi decernitur. Decrevisti facere; dixisti, fecisti. Si furtum non feceris foris, forsitam ille non meruit perdere, cui disponebas auferre: et ille nihil perdidit, et tu de furto damnaberis... Quid sis enim apud Deum, quaeritur, non quid nondum apparueris apud homines». Enarr. in Ps. 125, 7; Patr. latt. 37, col. 1662. «Quis autem novit vias istas hominis, fratres mei, nisi vere ille cui dictum est, Tu cognovisti semitas meas? Omnia enim facta humana ante oculos hominum; incertum est quo corde fiant…», etcétera. Enarr. in Ps. 141; t. 37, col. 1837-1838. El “jam Deo clamat” de Agustín es comentado exactamente por santo Tomás de Aquino: «Dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum: non quod Deus sit objectum intentionis semper; sed quia est intentionis cognitor». Sum theol., Ia - IIae, 12, ad lm. Se comparará con interés esta noción cristiana con el pasaje de Ética a Nicómaco (X, 18, 1178 a 24-34), donde Aristóteles establece que los bienes exteriores son necesarios para el ejercicio de

la virtud. El nervio de la prueba está en que las intenciones son secretas: ai γάρ βουλήσεις άδηλοι, y en que es imposible discernir el que no quiere hacer el bien, de aquel que quiere hacerlo sin tener los medios. A ese criterio totalmente externo y social se opone el punto de vista cristiano, para el que, por lo contrario, todas las intenciones son manifiestas, puesto que lo son para Dios.

[6] «Oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem qua facimus quidquid facimus: quae si munda fuerit et recta, et illud aspiciens quod aspiciendum est, omnia opera nostra, quae secundum eam operamur, necesse est bona sint… Non ergo quod quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est». San AGUSTÍN, De serm. Domini in monte, II, 13, 45-46; Patr. lat., t. 34, col. 1289. «Lumen dicit (Mat 6, 23) bonam intentionem mentis, que operamur», Quaest. evang., II, 15; t. 35, col. 1339. Cf. Serm. 149, 12, 13-13, 14; t. 38, col. 804-805. Enarr. in Ps. 31, 2, 4; t. 36, col. 259-260. Sobre las expresiones "lumen" y "oculus", de origen escripturario, véase san BUENAVENTURA, In II Sent., 38, 2, 2, fund. 5, 6; arg. 3, y Resp. ad arg. 1 y 2; ed. Quaracchi, t. II, pp. 892-893. Cf. santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 12, 1 y 2. San BUENAVENTURA: «In actione naturali, in qua forma est finis, bonitas genera tionis et operationis attenditur penes finem et formam; ergo cum intentio finis aeque sit essentialis morali actui, ut naturali, et bonitas actus voluntatis pertineat ad mores; videtur, quod bonitas voluntatis et rectificatio penes bonitatem finis habeat attendi et cognosci». In II Sent., 38, 1, 1, fund. 4; ed. Quaracchi, t. II, p. 881. «… non est opus morale, nisi quod fit ex intentione». In II Sent., 40, 1, 1, ad 6; t. II, p. 922. Santo TOMÁS DE AQUINO: «… bonitas voluntatis ex intentione finis dependet». Sum. theol., Ia-IIae, 19, 7, Sed contra. «… sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum mala est voluntas». Sum. theol., Ia-IIae, 19, ad 3m. «Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur». Ia - IIae, 1, 6, ad 3m. DUNS ESCOTO, Quodlib., XVIII, n. 4 y sig.

[7] «Est igitur intentio actus voluntatis». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 12, 1, Sed contra. «Ergo in rebus voluntariis, idem motus est intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem». Sum. theol., Ia-IIae, 12, 4, Sed contra. «Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento; et sic, voluntas quae fertur in illud objectum absolute consideratum non est tantum bona, quantum est intentio». Sum. theol., Ia-IIae, 19, 8, Resp. «Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in

voluntatem». Ibid.

[8] «Quocirca, diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dixerunt voluntatem malam tantum peccatum esse et non actus esse bono, et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse». PEDRO LOMARDO, II Sent., 35, 2; ed. Quaracchi, p. 492.

[9] ABELARDO, Scito te ipsum, cap. V; Patr. lat., t. 178, col. 647-648. Cf. «Juxta igitur haec duo, concupiscentiam carnis et concupiscentiam animae, quae praemisimus, probator cordis et renum dictus est Deus (Jer., 20, 12), hoc est inspector intentionum vel consensuum inde provenientium. Nos vero qui hoc discutere ac dijudicare non valemus, ad opera maxime judicium nostrum convertimus, nec tam culpas quam opera punimus, nec in aliquo tam quod ejus animae nocet, quam quod aliis nocere possit vindicare studemus». Op. cit., col. 648-649.

[10] ABELARDO, Scito te ipsum, cap. XI, col. 652.

[11] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 79, 13, Resp. Cf. De veritate, XVII, 1, Resp. Cf. O. RENZ, Die Synderesis nach dem hi. Thomas von Aquin, Baeumker-Beitràge, X, 1-2, Münster, 1911.

La terminología medieval no está fijada sobre ese punto y la posición tomista es el ajuste de una lenta elaboración. Santo Tomás pone, en el origen de todo, el intelecto, o luz natural, que es una facultad. Esta facultad tiene dos habitus naturales; el de los primeros principios del conocimiento: intellectus principiorum, el de los primeros principios de la acción: synderesis (Sum. theol., I, 79, 12). Al decir “naturales” quiere decirse que no tienen necesidad de ser adquiridos, sino que pertenecen a todo ser inteligente en cuanto tal. Aplicando los principios primeros del intelecto en el orden teórico, se obtiene la ciencia; aplicándolos en el orden práctico, se obtiene la conciencia. La conciencia es, pues, un juicio práctico sobre un acto hecho o por hacer.

Una primera ambigüedad se debe a que puede designarse un habitus con el nombre del acto que aquel determina. En efecto, el habitus es el principio del acto que de él depende. Ha ocurrido, pues, y siempre puede ocurrir, que se llame “conciencia” a la synderesis misma, principio del juicio de conciencia. Santo Tomás remite, para esa reducción de la conciencia a la synderesis, a san JERÓNIMO, In Ezech., I, 6; san JUAN DAMASCENO, De fide orth., IV, 22.

También parece ser el empleo que del vocablo hace san AGUSTÍN, Enarr. in Ps. 57, 1; Patr. lai., t. 36, col. 673-674. Puede decirse, pues, que en el sentido amplio, conciencia significa la posesión natural de los principios de la razón práctica (synderesis), o, en el sentido estricto, su aplicación, por medio de juicios particulares, al detalle de la conducta moral, que aquella aprehende y comprueba, prescribe o prohíbe, aprueba o desaprueba.

Una segunda ambigüedad, mucho más grave porque recae sobre el fondo de la cuestión, se debe a la oposición que aquí como en otras partes se encuentra entre el voluntarismo de la escuela agustiniana y el intelectualismo tomista. Esquemáticamente pueden distinguirse así las principales posiciones: A. Voluntarismo completo, tipo Enrique de Gante. La conciencia no pertenece a la parte cognoscitiva, sino a la parte afectiva del alma. En efecto, vemos a hombres que saben lo que debe hacerse y carecen de conciencia para hacerlo. Entonces define la synderesis como siendo «quidam universalis motor, stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae», mientras que la conciencia es «quidam particularis motor, stimulans ad opus secundum dictamen rectae rationis». E. DE GANTE, Quodlib. I, qu. 18 (in san BUENAVENTURA, Opera omnia, Quaracchi, t. II, p. 900). Hay, pues, bajo la razón práctica, un motor afectivo, ya sea universal (synderesis), ya sea particular (conscientia). B. Semi-voluntarismo, tipo san Buenaventura. La conscientia es un habitus innato de la facultad de conocer, tomada en su función práctica, no en su función especulativa. El vocablo conciencia designa entonces, ya sea la facultad misma que es el intelecto, ya sea el habitus de los principios

prácticos, ya sean los principios mismos que el habitus contiene (san BUENAVENTURA, In II Sent., 39, 1, 1, resp.: ed. cit., t. II, p. 899). Lo que santo Tomás llama synderesis está, pues, incluido, como el mismo santo Tomás admite que en rigor pueda hacerse; pero, en san Buenaventura, la misma synderesis es muy distinta. Esta es a la afectividad lo que el buen sentido es a la razón: «affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis» (In II Sent., 39, 2, 1, Resp.; t. II, p. 910). Se reconoce el pondus agustiniano; san Buenaventura coloca, pues, la synderesis en la afectividad: «Dico enim quod synderesis dicit, illud quod stimulat ad bonum et ideo ex parte affectionis se tenet». In II Sent., 39, 2, 1, p. 910. G. Voluntarismo transaccional, tipo Ricardo de Middleton: la synderesis puede significar nuestra inclinación natural y necesaria al bien en general; entonces es afectiva; o la persuasión, no necesitante, de la razón que nos inclina hacia el bien, y entonces es intelectual. La conciencia es la prescripción de la razón práctica (textos en E. HOCEDEZ,

Richard de Middleton, Lovaina, 1925, pp. 226-229). D. Intelectualismo, tipo Tomás de Aquino; synderesis y conciencia son, una y otra, del orden cognoscitivo, aunque práctico. La posición tomista acaba de ser descrita; se le puede agregar, a pesar de los matices que las distinguen, DUNS ESCOTO, In II Sent., 39, 1 (la synderesis está en la porción superior de la razón, como lo quieren san Jerónimo y Pedro Lombardo); In II Sent., 39, 2: la synderesis es el "habitus principiorum" que pertenece de derecho a la razón natural práctica; la conciencia es el "habitus proprius conclusionis practicae" que se deduce de esos principios.

Sobre la historia de esas nociones, véase D. O. LOTTIN, La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de París, en Revue néo-scol. de Phil., t. XXIX (1927), pp. 265-291. La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, Ibid., t. XXX (1928), pp. 18-44, y las notas, demasiado sugestivas para no parecer breves, del P. Th. Deman, en Bulletin thomiste, t. VIII, 2 (1931), pp. 273-274

[12] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia - IIae, 19, 5, Conci. Cf. De veritate, XVII, 4.

[13] ABELARDO, Scito te ipsum, cap. XIV; Pair, lat., t. 178, col. 657 d.

[14] «Qualium ignorantiae Apostolus quidem compatiens ait: Testimonium illis perhibeo, quod aemulationem Dei habent, sed non secundum scientiam (Rom., X, 2); hoc est, magnum fervorem habent et desiderium in his faciendis quae Deo placere credunt; sed quia in hoc animi sui zelo vel studio decipiuntur, erronea est eorum intentio, nec simplex est oculus cordis, ut clare videre queat, hoc est, ab errore sibi providere. Diligenter itaque Dominus, cum secundum intentionem rectam vel non rectam opera distingueret, oculum mentis, hoc est, intentionem, simplicem et quasi a sorde puram, ut clare videre possit, aut e contrario tenebrosam vocavit, cum diceret: si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit (Matt VI, 22); hoc est, si intentio recta fuerit, tota massa operum inde provenientum, quae more corporalium rerum videri possit, erit luce digna, hoc est bona; sic e contrario. Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur; cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur». ABELARDO, Scito te ipsum; Patr. lat., t. 178, col. 653.

[15] Aristóteles, Eth. Nie., I, 7, 1098 a 1-19.

[16] San AGUSTÍN, De mor. eccl., I, 14, 24; Patr. lat., t. 32, col. 1321-1322.

[17] Véase A.-D. SERTILLANGES, art. citado, p. 282.

[18] Cicerón, De finibus, III, 6, 20-21. Sigo de cerca la traducción de J. Martha (París, Les Belles-Lettres, 1930, t. II, pp. 18-19), pero sin sujetarme a ella.

[19] San AGUSTÍN, Cont. Iulian. pelagianum, IV, 3, 21; Patr. lat., t. 44, col. 749. Pelagio constituye sobre este particular, como en muchos otros, una experiencia crucial en lo que se refiere a las relaciones del pensamiento griego y del pensamiento cristiano. Señala el punto de saturación en que el pensamiento cristiano se pierde en el pensamiento griego. Por eso todo el texto a que aquí se remite merece que se le estudie con cuidado. Agustín objeta a Pelagio que el justo vive de la fe; ahora bien: los paganos no tienen fe, luego no son justos. Si no tienen justicia, no tienen ninguna otra virtud. Pelagio replica, como verdadero discípulo de los griegos, que el origen de todas las virtudes está en el alma razonable; la prudencia, la justicia, la temperancia y la fuerza tienen, pues, su asiento en nuestro pensamiento, están en él como en su lugar natural, y por ellas somos buenos, sea cual sea el fin que aquellas persigan. Los paganos no persiguieron el fin verdadero, luego no lo obtendrán; es decir, no serán recompensados, pero eso no quiere decir que no fueron buenos: fueron steriliter boni (loe. cit., art. 19, col. 747-748). Aquí tenemos, pues, una moralidad completamente independiente del fin y de la intención que pudiera vincularla. San Agustín, por lo contrario, razona como verdadero cristiano, cuando hace depender el valor moral de la virtud, por consiguiente su esencia misma, de su subordinación al verdadero fin, y con una palabra enlaza la moral cristiana a su principio: «Verae quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus: Deo serviunt in Angelis, a quo donantur et Angelis. Quidquid autem boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia percipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est». Loc. cit., 21, col. 749.

[20] Sobre este discutido punto, véase JOH. ERNST, Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung, en Strassburger theologische Studien, VII, 2-3, Freib. im Breisgau, Herder, 1905.

[21] Santo TOMÁS DE AQUINO, Ia - IIae, 19, 10, Sed contra; véase todo el artículo. Cf. art. 4, Resp. y 9, Resp.

[22] «Rectum dicitur esse cujus medium non exit ab extremis. Actus autem consideratur inter duo, quae quasi sunt ejus extrema, scilicet principium agens et finem intentum; unde in opere vel intentione rectitudo esse dicitur, secundum quod opus ab agente egrediens non praetergreditur ordinem debiti finis; et ideo illius est dirigere cujus est in finem ordinare. Sed ordinare in finem contingit dupliciter: vel ostendendo finem vel inclinando in finem. Ostendere autem finem rationis est, sed inclinare in finem est voluntatis: quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus animae, secundum Augustinum». Santo TOMÁS DE AQUINO, In II Sent., 41, 1, 1, Resp. Cf. san AGUSTÍN, Epist., 157, 2, 9; Patr. lat., t. 33, col. 677. De civ. Dei., XI, 28; t. 41, col. 341-342.

[23] «Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et, propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet, nisi de bono amato; odium etiam non est, nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter, tristitia et caetera hujusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem». Santo TOMÁS DE AQUINO, I, 20, 1, Resp.

[24] «Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ute temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur; justitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans; prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cujuslibet, sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae, summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem; fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem; justitiam, amorem Deo tantum seriventem, et ob hoc bene imperantem caeteris quae homini subjecta sunt; prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuvetur in Deum, ab iis quibus impediri potest». San AGUSTÍN, De mor. eccl. cath., I, 15, 25; Patr. lat., t. 32, col. 1332. Cf. Epist., 155, III, 13; Patr. lat., t. 33, col. 671-672.

[25] San Agustín apunta directamente a Cicerón, en Epist., 155, I, 2-3; Patr. lat., t. 33, col. 667-668. La fórmula citada se encuentra en 2, col. 667.

[26] San AGUSTÍN, De lib. arb., I, 13, 29; Patr. lat. t. 32, col. 1237.

[27] San AGUSTÍN, Sermo 70, 3, 3; Patr. lat. t. 38, col. 444. De ahí, en el plano de la vida religiosa, la importancia capital de la noción de “conversión” para los cristianos, y que no se concibe sino en función de una doctrina en que la intención ocupa un lugar tan central como en el cristianismo.

[28] San AGUSTÍN, De peccatorum meritis et remissione, II, 18, 29-31; Patr. lat. t. 44, col. 168-169.

[29] «Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 114, 1, Resp.

[30] San AGUSTÍN, Conf., III, 6, 11; ed. Labriolle, t. I, pp. 53-54, y P. CLAUDEL, Vers d’exil, VII, en Théâtre, t. IV, p. 238.

[31] V. BROCHARD, La morale ancienne et la morale moderne, en Revue philo-sophique, enero de 1901, p. 7. La expresión está interpretada por el P. A.-D, SERTILLANGES, art. citado, marzo de 1901, p. 280.

[32] A.-D. SERTILLANGES, art. citado, p. 286. Cf. p. 288.

[33] V. BROCHARD, art. citado, p. 2.

[34] A.-D. SERTILLANGES, art. citado, p. 292.

[35] Ibid., p. 291.

XVIII.

LA EDAD MEDIA Y LA NATURALEZA

NO HAY UNO SOLO DE LOS problemas que hemos tocado tras el cual no se sienta la presencia de otro, cuya discusión y solución pudieron parecer indefinidamente diferidas. Por lo menos lo han sido intencionalmente. Por todas partes, en la filosofía medieval, el orden natural se apoya en un orden sobrenatural, del que depende como de su origen y de su fin. El hombre es una imagen de Dios, la bienaventuranza que aquel desea es una beatitud divina, el objeto adecuado de su intelecto y de su voluntad es un ser que le trasciende, ante quien se juega su vida moral y es quien la juzga. Aún más: el mundo físico mismo, creado por Dios para su gloria, es trabajado desde adentro por una suerte de amor ciego que lo mueve hacia su autor, y cada ser, cada operación de cada ser, depende en todo momento, tanto en su eficacia como en su existencia, de una voluntad todopoderosa que lo conserva. Si esto es así, ¿puede todavía hablarse de naturaleza en una filosofía cristiana, o no valdría más decir, con Malebranche, que la naturaleza es una idea anticristiana por excelencia, un residuo de la filosofía pagana recogido por teólogos imprudentes?[1]. Los pensadores de la Edad Media no lo creyeron, y se puede prever, puesto que a ellos responsabiliza Malebranche. Como los griegos tienen una naturaleza, pero no es exactamente la misma, y quisiera preguntarme qué modificaciones le hicieron sufrir.

Para saberlo importa elegir con cuidado los testigos que se consultarán. Dirigirse a místicos sería plantear la cuestión a hombres que no se interesan por lo que la naturaleza es, sino por lo que significa. Preguntárselo a los autores de lapidarios o a recopiladores de fábulas de animales es interrogar a un almanaquero respecto de la ciencia de su tiempo. Una vez más, los únicos testigos de la filosofía de la Edad Media son sus filósofos; siempre que se crea ganar tiempo imaginándola a partir de sus escritores o hasta de su historia será exponerse a los más crueles desengaños; lo más prudente sería evitar esas peligrosas sinuosidades. De hecho, la naturaleza medieval existe, pero no es ni la de la filosofía griega ni la de la ciencia moderna, aunque conservara mucho de la primera y la segunda quizá haya guardado algo[2]. ¿En qué consistió exactamente?

En las filosofías de la Edad Media, como en las de la Antigüedad[3], un ser natural es una substancia activa, cuya esencia causa las operaciones y las determina con necesidad. La Naturaleza no es sino el conjunto de las naturalezas; sus atributos son, pues, la fecundidad y la necesidad. Tan cierto es esto, que los pensadores medievales se apoyan siempre en la observación de una necesidad para deducir de ella la existencia de una naturaleza. Cada vez que es posible comprobar la existencia de una constancia, de algo que sucede ut in pluribus, podemos estar seguros de que esa constancia tiene una causa, y esa causa no puede ser sino la presencia de una esencia, o naturaleza, cuya operación produce regularmente el fenómeno. Por la misma razón es menester que la operación de esa naturaleza sea necesaria, puesto que no se la sienta sino para explicar la constancia observada. La relación de la noción de necesidad a la de naturaleza es tanto más estrecha cuanto que propiamente hablando no se demuestra la existencia de las esencias; la percepción sensible nos muestra que hay cosas cuyas operaciones son causadas por un principio interno, luego por una esencia, y querer probarlo además por la razón sería querer probar lo conocido por lo desconocido[4]. Puede decirse, pues, sin exagerar, que se percibe la naturaleza en su necesidad misma, pues la generalidad nos la revela y la generalidad se funda en su necesidad: hoc enim est naturale quod similiter se habet in omnibus, quia natura semper eodem modo operatur[5]. De modo que es fácil comprender que, cuando se planteó el problema del fundamento de la inducción. Duns Escoto no tuviera necesidad de buscar otro sino este principio: todo lo que sucede regularmente en virtud de una causa es el efecto natural de esa causa[6]. Para que una infracción a la regularidad del orden pudiera producirse, sería menester que la causa no fuese una naturaleza: no hay medio entre la necesidad de las naturalezas y la libertad de las voluntades.

El universo medieval podía, pues, ser concebido como objeto de una explicación científica, en el sentido en que aun hoy lo entendemos. No creo hacerme ninguna ilusión en cuanto a la extensión y la cualidad de la ciencia medieval, pero me parece necesario distinguir entre el conocimiento científico del mundo y el conocimiento general del mundo que la ciencia interpreta. El universo era muy mal conocido entonces; el progreso de los conocimientos, muy difícil, porque la física aristotélica de las cualidades era obstáculo al nacimiento de una física de la cantidad. El siglo xiv perdió mucho tiempo en calcular intensidades cualitativas, que hubiese sido menester cuantificar para poderlas medir. Dicho esto, sigue siendo cierto que lo que ha retrasado a la Edad Media en sus progresos no ha sido una especie de tibieza en la creencia en el determinismo universal. Muy al contrario, poniendo a un lado la libre voluntad del hombre, los filósofos y

teólogos concuerdan en admitir un determinismo astrológico universal. Santo Tomás estima que los movimientos de los cuerpos inferiores son causados por los de los cuerpos celestes, y que los fenómenos del mundo sublunar son regidos por los movimientos de los astros[7]. Alberto Magno y Rogerio Bacon fueron aun más lejos; de hecho, este último no vacila en hacer el horóscopo de las religiones, inclusive el de la religión cristiana[8]. Puesto que entonces se admitía comúnmente una determinación de los fenómenos naturales, no es extraño que se concibiera la idea de un estudio propiamente científico de la naturaleza. Roberto Grosseteste deja muy atrás la física aristotélica de las formas cuando las reduce todas a la luz, cuya ciencia depende de la óptica y finalmente de la sola geometría. Rogerio Bacon sigue la misma vía, y la insistencia con que reclama una ciencia experimental, aunque nada hiciera por constituirla, testimonia un sentido justo de lo que puede ser una demostración verdaderamente científica[9]. De modo que si los hombres de aquel tiempo conocieron mal la naturaleza, no se equivocaron sobre los caracteres esenciales que hacen de ella un objeto de conocimiento racional, y hasta puede decirse que, en cierto sentido, si difiere de la naturaleza griega no es porque esté menos determinada que esta, sino porque lo está más.

Cuando santo Tomás se pregunta si el determinismo astrológico impone a los fenómenos terrestres una necesidad absoluta, contesta que no, porque más allá de lo que el movimiento de los astros determina se extiende el vasto dominio del azar. Toda su argumentación se refiere a la filosofía de Aristóteles, y no sin razón, pues la casualidad desempeña importante papel en el peripatetismo. La casualidad no está concebida como un puro indeterminado, es decir, como algo que ocurriría sin causa, y en este sentido no hace mella en el determinismo universal; pero es de lo incompletamente determinado: lo que, con relación a la causa eficiente, es accidental, porque no es producido por ella en vista de un fin, o no es el fin por el cual obra. Lo fortuito es, pues, en la naturaleza, lo que no tiene finalidad. En cierto sentido, puesto que la causa final es la causa verdadera, podría decirse que lo fortuito no tiene causa, pero esto solo significa que hay lagunas en el orden teleológico y de ningún modo que las haya en el de la causa eficiente. Por ejemplo: dos series de causas igualmente determinadas en cuanto a su eficiencia y a sus fines pueden encontrarse sin que su encuentro haya sido previsto ni querido: su intersección es un accidente. Es lo que sucede cuando dos hombres, yendo hacia cierto sitio al que ambos tienen la intención de ir, se encuentran inevitablemente, sin que tuvieran la intención de encontrarse. Es lo que ocurre también cuando el material sobre el que un hombre trabaja no se presta a su acción en virtud de sus necesidades propias: el punto de conjunción

entre lo que el artista quiere hacer y lo que se puede hacer con la materia que este trabaja, aunque determinado por el arte de uno y la estructura de la otra, puede ser accidental. Ahora bien: el arte no hace sino imitar a la naturaleza; como al artista, a la naturaleza le fallan a veces sus efectos; la forma tropieza con las necesidades ciegas de la materia y solo produce un ser incompleto, un monstruo. Los monstruos son errores accidentales de la naturaleza, que un concurso de circunstancias imprevisibles impide alcanzar su fin[10].

Lo más notable es que esa misma parte relativa de indeterminación desaparece de la naturaleza medieval. Absolutamente hablando, para un pensador cristiano no hay ni casualidad ni monstruos, pues si esas nociones pueden y deben mantenerse en el plano muy relativo de nuestra experiencia humana, pierden todo sentido cuando se describe el universo desde el punto de vista de Dios. Lo fortuito, tal como lo conciben los antiguos, es una noción familiar a san Agustín: es todo lo que se produce sin tener causas o que no depende de un orden racional: qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes[11]. Y en un universo cristiano, nada ocurre que no sea en nombre de un orden racional y que no reciba de él su existencia. En la conversación diaria puede hablarse sin escrúpulo de la casualidad, pero puesto que todo el mundo es obra de Dios y que nada de lo que aquel contiene se substrae a la providencia, ¿cómo pensar que haya acontecimientos radicalmente fortuitos? Nihil igitur casu fit in mundo; nada sucede por casualidad en el mundo: he ahí el verdadero punto de vista cristiano sobre el orden universal[12].

Los filósofos de la Edad Media pudieron, pues, aceptar el punto de vista de Aristóteles y reconocerle validez condicionada. Boecio, en la cárcel, pide a la filosofía que lo consuele, y esta le contesta en el lenguaje de Aristóteles. En cierto sentido hay casualidad. Si alguien descubre un tesoro mientras cultiva su campo, se dice con razón que lo encontró por casualidad, pues el que escondió su tesoro en ese sitio y quien lo encontró concurrieron a ese descubrimiento sin que tuvieran la intención. El azar es aquí la intersección accidental de dos series de causas de las cuales ningún fin determina el encuentro. Ningún fin humano; pero ¿qué decir de los fines divinos? Nada de lo que sucede escapa a su providencia; la materia misma, desde que ha sido creada, no puede ya introducir en el universo el elemento de ciega necesidad, ni desempeñar el papel de causa accidental que desempeñaba en el mundo increado de Aristóteles. De modo que ya no hay casualidad en el plano divino, puesto que aun el concurso en apariencia accidental de las series de causas depende del orden invariable establecido «por esta Providencia adorable, que dispone todo con su sabiduría y

hace que cada cosa llegue en el tiempo y en el lugar que le ha señalado»[13]. Agreguemos con santo Tomás, a esas conclusiones de san Agustín y de Boecio, que, como ya no hay más casualidad absoluta, no hay más monstruos absolutos. Obra de Dios, la naturaleza cristiana no comete faltas; la materia se presta a la forma tanto como lo quiere su autor, ni más ni menos. Los defectus naturae, cuando se producen, son queridos por Dios en vista de cierto fin; los monstruos humanos, por ejemplo, nacen en consecuencia de las leyes que gobiernan a la naturaleza caída en desgracia, pero los filósofos prefieren negar los designios de Dios antes que confesar que los ignoran; acusan, pues, a la naturaleza de ser irracional, en lo que no hace sino seguir las leyes superiores que le son impuestas por Dios[14].

Así, donde el pensamiento griego tolera una indeterminación que se explica por una falta de racionalidad, la filosofía cristiana restringe el determinismo natural reduciendo a las leyes de una razón superior el aparente desorden de la naturaleza. Pero lo contrario no es menos cierto. Donde el pensamiento griego admite una necesidad antirracional, la filosofía cristiana quiebra esa necesidad porque es irracional. Con el mismo movimiento con que somete a leyes a la casualidad, descarga a la naturaleza del Destino, pues todo tiene una razón suficiente, pero no puede ser precisamente sino una Razón.

San Agustín alzó varias veces su voz contra los que hablan de fatalidades, es decir, de acontecimientos sometidos a un orden necesario, independiente de la voluntad de los hombres y de la de Dios[15]. En el mejor de los casos, el fatum puede recibir un sentido aceptable. Si con ese vocablo se entiende la voluntad misma de Dios en cuanto prescribe a la naturaleza leyes que esta debe seguir, no hay nada que decir en lo que se refiere a la doctrina, y solo se trata de una expresión por corregir[16]. Los filósofos de la Edad Media se apoyaron a menudo en esa licencia. El Destino antiguo había pesado demasiado sobre el espíritu de los hombres, para que tuvieran la audacia de despedirlo sin transigir con él. Boecio no retrocedió ante los gastos de una arquitectura complicada para conservarle un lugar en el universo cristiano. La providencia fue entonces la inteligencia divina misma, que comprende en sí todas las cosas de este mundo, es decir, sus naturalezas y las leyes de su desarrollo. En cuanto reunido en las ideas de Dios, el orden universal no hace sino uno con la providencia; en cuanto particularizado, fragmentado y como quien dice incorporado a las cosas mismas que él rige, ese orden providencial toma el nombre de destino. Así, todo lo que está sometido al destino está sometido a la providencia, pues de ella depende como la consecuencia depende de su principio, y aun pudiera agregarse que

muchas cosas dependen de la providencia y no dependen del destino, pues la providencia es el centro inmóvil de la circunferencia donde se agitan los seres; cuanto más nos alejamos del orden del tiempo para acercarnos a la divina eternidad, tanto más son unos y simples los designios de Dios. En el límite —llegamos a él— la providencia ha absorbido completamente al destino[17].

Esa gran idea, que Boecio desarrolló en un lenguaje magnífico, pudo maravillar a generaciones de pensadores y de poetas, pero no encontró perdón ante el rigor metafísico de santo Tomás. Las falsas connotaciones que el vocablo Destino comporta lo alejan definitivamente de aprobar su empleo. Aquellos de entre los Antiguos que admiten un azar absoluto, como Aristóteles, por ejemplo, se ven evidentemente obligados a negar el Destino. Los que rechazan la casualidad y quieren someterlo todo, aun las cosas aparentemente fortuitas, a la influencia necesitante de los cuerpos celestes, darían de buen grado el nombre de Destino a las leyes astronómicas. Pero está claro que los actos humanos son libres y en consecuencia escapan a esa necesidad. No es menos claro que todo ese aparente azar, que ningún destino explica, halla su razón de ser en la providencia divina. De modo que en la medida en que el destino parece ser útil para explicar acontecimientos fortuitos, no es más que el efecto propio de esa providencia; pero como el vocablo significaría entonces para el cristiano una cosa muy distinta de lo que quiere decir para un pagano, lo mejor es evitarlo. Corrijamos nuestro modo de hablar como san Agustín lo aconseja, es decir: corrijamos el vocablo, callándolo[18].

La profunda transformación impuesta a la naturaleza griega por la doctrina cristiana de la creación y de la providencia aparece claramente cuando cotejamos las conclusiones que preceden, para aplicarlas juntas al problema de los futuros contingentes. En el sistema de Aristóteles hay futuros contingentes, pues hay casualidad. Lo que por esencia es accidental, por el hecho mismo de que escapa al orden de lo necesario entra en el de lo contingente. Ahora bien: saber es conocer por las causas, y puesto que lo fortuito es tal en cuanto no tiene causa, no se lo puede considerar como objeto de ciencia, y aun menos de previsión. Si se lo pudiera prever estaría determinado; no sería, pues, contingente. En el sistema estoico sucede lo contrario; la previsión de lo porvenir es cosa posible y ya sabemos qué importancia atribuían a la adivinación, pero la previsión de lo porvenir se basaba en la doctrina del Destino, cuya función era precisamente eliminar del universo todo elemento contingente. De modo que, o se concede la contingencia y se niega que lo contingente sea previsible, o bien se admite que la previsión es posible, y se niega la contingencia. Pasando entre las dos

dificultades, la filosofía cristiana afirma simultáneamente la contingencia y su previsibilidad, porque disocia la noción de contingencia de la de azar, y la noción de determinación de la de destino.

San Agustín conocía demasiado bien a Cicerón para que no observara los obstáculos de los filósofos antiguos sobre esta cuestión. Cicerón no admite al Destino; ataca, pues, su doctrina de la adivinación y, para destruirla más seguramente, llega hasta sostener que toda ciencia de lo porvenir es imposible, ya sea en el hombre, ya sea en Dios. ¡Caro es pagar ese precio por la salvación de la libertad! Aquí se oponen dos locuras: la afirmación del destino y la negación de la presciencia divina; y sobre la negación de la presciencia cree Cicerón poder fundar nuestro libre albedrío. Un espíritu cristiano elige, por lo contrario, la libertad y la presciencia; pues Dios es creador y providencia; Él creó las causas: sabe, pues, qué son y qué harán; si creó causas libres, sabe también lo que esas causas libres harán. Así, en el orden físico, todo lo que resulta de un concurso para nosotros accidental de causas cae bajo la presciencia del Dios por quien esos concursos han sido dispuestos; en el orden voluntario, el hecho de que Dios prevé nuestros actos libres no solo no les impide ser libres, sino que, por lo contrario, porque ha previsto que cumpliríamos actos libres, los cumplimos. Su presciencia es su providencia proveyendo a nuestra libertad, Dios no la destruye, la funda: profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. En ninguna parte, me parece, se ve mejor que aquí el carácter específico de la filosofía cristiana. El azar de Aristóteles, que era irracional, imprevisible, se convierte en racional y previsible. El destino estoico era previsible, pero eliminaba el azar y la contingencia: la providencia prevé, como el Destino, pero respeta la contingencia[19]. Todo entra en un orden racional sin alterar su esencia: «De que el orden de todas las causas es cierto para Dios, no se sigue que no queda nada al libre albedrío de nuestra voluntad. Nuestras voluntades mismas, en efecto, forman parte del orden de la causa, que es cierto para Dios y está contenido en su presciencia, pues las voluntades de los hombres son las causas de lo que estos hacen. Así, el que ha sabido por anticipado todas las causas de las cosas, no ha podido no conocer nuestras voluntades entre esas causas, puesto que ha sabido por anticipado que estas serían las causas de lo que hacemos»[20]. Todo es conocido de Dios tal como es, porque todo es obra de una inteligencia creadora, que ha querido lo necesario como necesario, lo contingente como contingente y lo libre como libre[21].

Esos principios nos llevan al umbral de una noción más extraña aun que las precedentes, de que están llenos los escritos de los pensadores cristianos, y que

los Antiguos, de acuerdo en eso con muchos espíritus modernos, hubiesen rechazado en su filosofía: el milagro. Ha de ser evidente que la Edad Media fue la edad de los milagros, puesto que aun los historiadores lo saben. El milagro que estos conocen es a menudo el falso milagro: por Salimbene sabemos que los había, puesto que en Parma, en 1238, franciscanos y dominicos intromittebant se de miraculis fadunáis[22]. Lo más frecuente es el milagro ingenuo, que se reduce a lo extraordinario, lo sorprendente, atestiguando por eso mismo la intervención inmediata de Dios. Lo que los historiadores no ven es que el milagro, cuando se lo estudia en su noción filosófica, atestigua la presencia de una naturaleza, en lugar de negarla; pero es una naturaleza específicamente medieval y cristiana, la misma cuya relación con Dios acaba de ser recordada.

Para un Padre de la Iglesia como san Agustín, la noción de milagro no presenta ninguna dificultad particular. En cierto sentido, todo es milagro. Jesús trueca el agua en vino en las bodas de Caná, y todos se asombran; el agua de lluvia se trueca todos los años en vino en nuestros viñedos, y eso no sorprende a nadie. Sin embargo, Dios es quien crea la lluvia, y la viña y el vino, pero es un orden de fenómenos regulares, al que estamos acostumbrados y cuya misma trivialidad impide que nos asombre. Un muerto resucita a la palabra de Dios: gran estupor; todos los días nacen hombres, y se los inscribe en el registro civil como la cosa más natural del mundo[23]. En un universo creado, el milagro es, pues, un hecho sobrenatural, pero es filosóficamente posible: «El mismo Dios, padre de Nuestro Señor Jesucristo, hace por su Verbo todas las cosas y por él rige al mundo que Él ha creado; esos primeros milagros los hizo por su Verbo-Dios, en sí mismo; en cuanto a los milagros que luego se produjeron, los hizo por su mismo Verbo, hecho carne y hombre para nosotros. Puesto que admiramos lo que hizo Jesús hombre, admiremos también lo que hizo Jesús-Dios»[24]. Entre los priora miracula y los posteriora miracula no hay diferencia metafísica esencial: la omnipotencia divina basta igualmente para explicarlos.

Sin embargo, cae de su peso que ningún pensador cristiano piensa en poner las bodas de Caná en el mismo plano que un acontecimiento llamado natural; solo en cierto sentido todo lo que es, es milagroso. La sorpresa que legítimamente causa el verdadero milagro se debe a que este se produce fuera del curso y del orden habituales de la naturaleza: praeter usitatum cursum ordinemque naturae. Los fenómenos milagrosos no son necesariamente más admirables en sí que el espectáculo cotidiano de la naturaleza; gobernar al mundo entero, tomado en su conjunto y en sus menores detalles, es mucho más maravilloso que alimentar a cinco mil hombres con cinco mil panes. Lo que nos asombra en la multiplicación

de los panes no es, pues, tanto la magnitud como la rareza del hecho: illud mirantur homines non quia majus est, sed quia rarum est[25]. Elaborando un poco más esta noción, san Agustín llega, pues, a discernir dos órdenes de la naturaleza, superpuestos y coordinados: el que Dios ha creado al crear las razones seminales, esos gérmenes de todos los seres y acontecimientos naturales futuros, y el que la sabiduría de Dios es la única en conocer, del que dependen los milagros propiamente dichos. Para quien considera el problema en este aspecto, toda creación que se añade a la primera es milagrosa[26], pero aun entonces el milagro solo es tal para nosotros, no para Dios. Si nos parece que va contra el orden de la naturaleza tal como está hecha, no puede ir contra ese orden desde el punto de vista de Dios que la hizo: cui hoc est natura quod fecerit[27]. La naturaleza, para Dios, siempre seguirá siendo lo que Él hizo.

Así, atada por el rigor de sus principios, la filosofía cristiana envía los prodigios y maravillas de la naturaleza, caros a los Antiguos, a unirse con los monstruos en el orden irracional, al que aquella supera. Un milagro cristiano no es más prodigio que un monstruo un defecto de la naturaleza. ¿Cómo lo que procede de la voluntad divina podría estar contra la naturaleza, puesto que la voluntad misma del Creador la define: omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt? [28]. Para definir completamente la noción de milagro quedaba simplemente por precisar que, si la naturaleza se reduce a la voluntad de Dios, a una voluntad se reduce, es decir, a lo contrario de un arbitrario. Excesivamente plástica entre las manos del creador, a tal punto que a veces nos preguntamos, leyendo a los agustinianos de la Edad Media si subsiste una necesidad metafísica de las esencias[29], la naturaleza precisa progresivamente su carácter de orden inteligible creado. Con santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, el desarrollo doctrinal alcanza su término. El orden de las causas segundas querido por Dios define en lo sucesivo a la naturaleza; si Dios lo hubiese querido, otro orden natural hubiera sido posible; si lo quiere, otro orden puede completar el que ha establecido, pues Dios no puede estar atado por un orden de causas segundas que de Él reciben su existencia. Puesto que la naturaleza cristiana no procede de Dios por una emanación necesaria, sino por la libertad de su querer, siempre es dueño de producir los efectos de las causas segundas sin esas causas, o aun de producir efectos de que esas causas son incapaces. Sin embargo, hasta cuando se le define en rigor como lo que trasciende radicalmente las causas segundas, luego también lo que es radicalmente misterioso para toda razón humana, el milagro conserva su racionalidad desde el punto de vista de Dios. Lo que no depende de nuestro orden depende del suyo, del que depende el nuestro; faltando a la ley natural, Dios no hace sino seguir otra más alta, contra la cual no podría obrar en ningún

caso, porque se confunde con Él[30].

Para expresar ese carácter distintivo de la naturaleza cristiana los teólogos de la Edad Media inventaron la expresión famosa “potencia obedencial”. Tan mal comprendida, hasta el punto de que a veces solo se ve una suerte de artificio inventado a deshora por teólogos en apuros, la potentia obedentialis expresa, por lo contrario, un aspecto profundo del orden natural cristiano[31]. Los filósofos de la Edad Media pudieron ejercitar su talento dialéctico en argucias sobre el sentido del término, pero ninguno de ellos pudo negarse a aceptar lo que él significa, a menos de renunciar a concebir el mundo en cristiano. En lo sucesivo, la noción de posibilidad tendrá siempre un doble sentido. Primero significa lo que puede suceder desde el punto de vista de las causas naturales: hay causas activas y sujetos pasivos listos para sufrir sus acciones; lo que puede producirse así en el orden de las causas segundas creadas define el orden de la posibilidad natural. Pero también significa otra cosa. En un universo creado, lo que las cosas pueden hacer no basta para definir todo lo que puede suceder. Por sobre el orden especial de la naturaleza, como dice san Buenaventura, hay un orden general que depende de la razón y de la voluntad de Dios. Todo lo que Dios solo puede hacer de la naturaleza, es lo imposible desde el punto de vista de la naturaleza, pero es lo posible desde el punto de vista de Dios. La potencia obedencial es, pues, primero esa posibilidad, inherente a la naturaleza creada, de llegar a ser lo que Dios podrá y querrá que llegue a ser. Posibilidad puramente pasiva y cuya misma definición excluye que implique una aptitud natural a realizarse, posibilidad real, sin embargo, puesto que corresponde a lo que Dios hace de la naturaleza, al poder que Él conserva de actualizarla[32].

Hacer entrar de ese modo la potencia obedencial en un orden general y divino era definir técnicamente el lugar del milagro en la naturaleza. Aplicando esta noción al problema de la gracia, la teología medieval acaba la síntesis que se preparaba durante muchos siglos y completa el cuadro sistemático del universo cristiano. La idea era contemporánea del pensamiento cristiano. Así como en cierto sentido, para el cristiano, todo es milagro, así también, en cierto sentido, todo es gracia. En realidad, el error de Pelagio no es sino la exageración de esta verdad. Cierto que Pelagio, como se dice a menudo, era griego, pero no era un puro griego y su herejía misma no tendría ningún sentido en el plano del naturalismo antiguo. Lo que lo separa de los cristianos es la excesiva atenuación del pecado y el debilitamiento de la gracia de redención que caracterizan su doctrina; pero lo que le separa de los griegos es que está ebrio de gracia hasta el punto de resorber en ella enteramente a la naturaleza. Pelagio repite sin cesar que

merecer por su libre albedrío es merecer por la gracia, y, en efecto, puesto que es creado, el libre albedrío es y no deja de ser una gracia. San Agustín dio pruebas de la mayor clarividencia al discernir la verdad parcial, cuya evidencia cegaba a su adversario, sobre todo lo demás. Pelagio es un antimaniqueo radical, para quien el pecado original es un residuo de maniqueísmo; la naturaleza creada es para él tan totalmente buena, que nada puede corromperla hasta el punto de hacer necesaria una gracia sobreaguda a la que la fundó. Lo que san Agustín le reprocha es que ignore el pecado, pero no le reprocha que diga que la naturaleza es una gracia. Esta es una, pero Pelagio hace mal en olvidar que hay otra. A la gracia universal por la cual todas las cosas son lo que son, se agrega la de Jesucristo, la que pertenece en propiedad a los cristianos y cuya importancia es tal para nosotros, que le reservamos el nombre de gracia: la que no es la naturaleza, pero la salva. Si Pelagio la hubiese admitido, nada le habría impedido celebrar la gracia a la cual la naturaleza le debe el que exista, que es una, pero no la mayor: excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura (haec enim Christianis Paganisque communis est) haec est major gratia, non quod per Verbum homines creati sumus, sed qued per Verbum carnem factum fideles facti sumus[33].

También aquí necesitaron mucho tiempo los teólogos para ajustar dos nociones tan estrechamente vinculadas como las de una naturaleza gratuitamente creada y una naturaleza gratuitamente restaurada. Definir una naturaleza pura, saber si alguna vez pudo existir como tal, estudiar en ella las disposiciones de las diversas gracias con que Dios la ha ornado, son otros tantos problemas puramente teológicos cuya historia no hemos de seguir, pero el concepto de naturaleza que la gracia presupone depende directamente de la reflexión filosófica y de la historia de la filosofía. Por lo demás, ya lo hemos encontrado; es el que se nos ofrecía en el anima capax Dei de san Bernardo, de san Anselmo y de santo Tomás de Aquino; no queda más sino darle un nombre filosófico y acabar su descripción llevando esa capacidad a la noción de potencia obedencial tal como santo Tomás de Aquino la describió[34].

La capacidad de la naturaleza es doble, y es la misma que san Buenaventura analizaba para nosotros. En adelante es suficiente concebir que todo el orden sobrenatural se le agrega análogamente al modo en que se le agregaba el orden milagroso. Además de lo que la naturaleza es capaz en sí misma, hay lo que esta es capaz de llegar a ser por la voluntad de Dios. Es objeción corriente contra la teología medieval afirmar que al sobreagregar a la naturaleza de Aristóteles la gracia cristiana, intentaba una suerte de cuadratura del círculo. La objeción

valdría en la perspectiva comúnmente admitida en la cual los teólogos no han hecho más que dar a la naturaleza griega derecho de ciudadanía en la filosofía cristiana. De la φύσις de Aristóteles es efectivamente cierto decir que es una necesidad cerrada en sí misma y que nada autoriza a abrirse a las influencias divinas. Por lo demás, Dios no la ha creado; no es obra suya: ¿con qué derecho, pues, podría disponer de ella? También la naturaleza cristiana tiene una esencia y una necesidad; no las tiene ni más ni menos que la naturaleza griega; si fuera menester elegir, gustoso diría que tiene más que la naturaleza griega, puesto que se apoya en la necesidad del Ser, del que participa. Tan cierto es esto, que Dios mismo no podría violentar las cosas sin atentar contra las Ideas, que son Él mismo. No es necesario esperar a santo Tomás para encontrar teólogos que lo comprendan. Por poco que se lo haga sospechoso de parcialidad en favor de la naturaleza, san Agustín mismo vio muy bien que la noción cristiana de las Ideas, concebidas como el arte del Verbo, aseguraba a las participaciones finitas de estas una rigurosa estabilidad. Dios no ha exaltado a piedras o animales a la visión beatífica[35]; pero en seguida es menester agregar que esa necesidad de las esencias creadas, circunscrita por lo que ellas pueden hacer o sufrir en el orden natural, permanece abierta a lo que Dios puede hacer de ellas o conferirles en el orden sobrenatural. Creadas, todavía pueden obedecer a la voluntad de su creador si a este le place ampliarlas, y es precisamente la esencia del intelecto el poder ser ampliado sin perder su esencia, o más bien perfeccionándola. La capacidad de visión beatífica es, pues, en la naturaleza humana algo más que un vocablo: es la naturaleza humana misma, hecha a imagen de Dios, de quien recibe su poder de conocer. La capacidad de la gracia también es más que una palabra, pues Dios mismo no podría conferirla al alma si esta no fuese susceptible de ello. Sin embargo, cuando todo se ha dicho, hay que detenerse en los límites de la naturaleza. Esta obedecerá ad nutum si Dios ordena, pero no puede sino obedecer[36]. Ahora, nada de lo que en ella sea sobrenatural le atrae, y aún menos le exige: la potencia obedencial, por real que sea, permanece absolutamente pasiva; expresa ante todo el carácter distintivo de una naturaleza cristiana abierta hacia su creador.

Esa es la naturaleza que la Edad Media conoció. No contenía nada menos que la de los griegos o la de la ciencia moderna, pero esperaba mucho más. En un tiempo en que la vida religiosa penetraba todo con su influencia, la imaginación puede haberse complacido en ir más allá de los límites de esos órdenes jerárquicos, con riesgo de confundirlos a veces. Pero la razón de los filósofos no dejaba de estar ahí para señalarlos. Si fuera necesario encontrar una fórmula para condensar el resultado de más de diez siglos de meditación sobre ese problema,

quizá pudiera sugerírnosla santo Tomás de Aquino. Hablando de la naturaleza no racional, dijo a menudo que esta era como un instrumento en las manos de Dios[37]. El buen artesano utiliza sus herramientas según la naturaleza de estas, y sin embargo no son sino sus herramientas, de que se sirve en vista de su fin. Ese carácter "instrumentar' de la naturaleza cristiana ya no basta a definirla, cuando se trata del hombre. Un ser racional está dotado de voluntad; Dios mismo no emplea a una persona como si fuera un instrumento; esta es libre, y respeta la libertad que Él mismo ha creado[38]. Pero también puede moverla desde adentro, la invita y la llama; si las naturalezas brutas son tratadas por Él como instrumentos, las racionales lo son como "colaboradoras". El estudio metafísico de la noción cristiana de providencia nos llevó a esa conclusión, el de la noción de naturaleza nos muestra la posibilidad de ello; lo veremos todavía mejor volviendo a colocar al individuo en la sociedad y en la historia, donde se revela progresivamente la armonía de su naturaleza y de su fin.

[1] H. GOUHIER, La vocation de Malebranche, París, J. Vrin, 1926, pp. 112-113. Cf. del mismo autor, La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse, París, J. Vrin, 1926, pp. 393-397; La nature chrétienne.

[2] Véanse las curiosas reflexiones de V. EGGER, Science ancienne et science moderne, en Revue internationale de Venseignement supérieur, 1890 (dato del P. M. Grison, profesor del gran seminario de Bourges).

[3] La filosofía presocrática está dominada por la idea de necesidad. El principio en que se inspira es que «de nihilo nihil in nihilum posse reverti», como lo dirá más tarde Persio. Su problema central es, pues, la determinación de la substancia estable de la que todo nace y a la que todo vuelve; esta substancia primordial es para ellos la naturaleza: φύσις (E. BURNET, Vaurore de la philosophie grecque, París, Payot, 1919, pp. 11-14). Platón no hizo sino substituir la necesidad de esa substancia material por la del orden inteligible; véase sobre ese punto el libro de J. CHEVALIER, La notion du nécessaire..., pp. 69-98, y A. E. TAYLOR, A Commentary on Plato's Timaeus, pp. 299-301. Aristóteles, aun cuando modifica la economía del platonismo, permanece fiel a su espíritu. Si para él no hay más ciencia que de lo general, es porque el hecho de que hay regularidad en acontecimientos, luego generalidad, atestigua para él la presencia de una esencia, y que la esencia es un principio necesario de operaciones (J. CHEVALIER, op. cit., p. 149, nota 2). Toda la filosofía medieval clásica, inclusive el averroísmo,

se colocará en el mismo terreno.

[4] Santo Tomás se opone en ese punto a Avicena, en su comentario In II Phys. I, 1, 8; edic, leonina, t. II, p. 57.

[5] Santo TOMÁS DE AQUINO, In VIII Phys., 8, 15, 7; ed. leonina, t. II, p. 422.

[6] DUNS ESCOTO, Op. Oxon., I, 3, 4, 9. La fórmula completa es la siguiente: «Quidquid evenit, ut in pluribus, ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae». Puede haber, en efecto, regularidad y constancia sin necesidad, por ejemplo en la acción divina, pero entonces se trata de un problema diferente, del que Duns Escoto reserva aquí la solución introduciendo la cláusula: non libera. Sobre los métodos de razonamiento experimental en Duns Escoto, véase Avicenne et le point de départ de Duns Scot, en Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, 1927, pp. 117-129.

[7] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 115, 3, Resp. El artículo 4 reserva los derechos del libre albedrío; el artículo 6 reserva los de la casualidad, tal como la concibe Aristóteles, pero tíiás lejos veremos que, para un filósofo cristiano, la casualidad misma cae bajo otra determinación. Todavía hay astrólogos, y que se interesan en la obra de santo Tomás; véase P. CHOISNARD, Saint JThomas d'Aquin et Vinfluence des astres, París, F. Alean, 1926.

[8] La autenticidad del Speculum astronomiae, tradicionalmente atribuido a Alberto Magno, es contentada por el P. MANDONNET, Roger Bacon et le Speculum astronomiae (1277), en Revue néo-scolastique, t. XVII (1910), pp. 313-335. Me parece que la cuestión sigue abierta. Cf. P. G. MEERSEMAN, Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, Beyaert, Brujas, 1931, pp. 132-138. De todos modos, tanto si el texto es de Alberto Magno como de Bacon, conserva un interés de primer orden para la historia de la cuestión. Se lo encontrará en ALBERTO MAGNO, Opera omnia, ed. Borgnet, t. X, pp. 629-651. Sobre el determinismo astrológico de Rogerio Bacon, véase Un fragment inédit de l'Opus Tertium, editado por P. Duhem, Quaracchi, 1909, p. 169.

[9] Se encontrarán algunas indicaciones sobre Grosseteste en La philosophie au moyen âge, t. II, pp. 47-50. La aplicación técnica de sus ideas al arte medieval ha sido magistralmente estudiada por H. FOCILLON, L'art des sculpteurs romans, París, E. Leroux, 1931; cap. X: Uart de géométrie au moyen âge. Sobre Rogerio

Bacon consúltese sobre todo R. CARTON, L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentales au XIIIe siècle, París, J. Vrin, 1924.

[10] Sobre la doctrina del azar en Aristóteles, consúltese el comentario de O. HAMELIN, Aristote, Physique, II, París, J. Vrin, pp. 120-125. La conclusión de esta notable nota es que, tal como lo concibe Aristóteles, «el azar, esa nada de razón, debía ser para él, ante todo, una nada de fin». En lo que se refiere a la definición de los monstruos como "errores de la naturaleza", véase ARISTÓTELES, Phys., II, 8, de santo Tomás, lect. XIV; ed. leonina, t. II, p. 95.

[11] San AGUSTÍN, De civ. Dei, V, 1; Pair, latt. 41, col. 141.

[12] «Porro illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera quaecumque sunt, non per aliud, sed per seipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus. Nihil igitur casu fit in mundo». San AGUSTÍN, De div. quaest. 83, qu. 24; Patr. lat., t. 40, col. 17. «Unde et illa verba sunt quae nulla religio dicere prohibet: forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito: quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam». Retract., I, 1, 2; t. 32, col. 585.

[13] BOECIO, De consolat, philos., lib. V, prosa I; Patr. lat., t. 63, col. 829-832. Véase también su importante discusión del estoicismo en In libr. de Interpretatione editio secunda, Patr. lat., t. 64, col. 491 B-495 a. Claramente se ve en ese texto, lo que también se destacará en los de santo Tomás (véase p. 342, nota 19), que los cristianos admiten el azar aristotélico, en cuanto se opone al necesitarismo estoico; inversamente, si conceden a Aristóteles la existencia del azar, se entienden con los estoicos para relacionar lo contingente a una causa superior. Lo que les separa de los estoicos es que en lugar de poner en el origen del azar una necesidad, los cristianos ponen una libertad. Habrá, pues, en los cristianos, previsibilidad de futuros que seguirán siendo, sin embargo, contingentes: op cit., col. 495-518 (véase p. 342, nota 19). Cf. san BUENAVENTURA, In II Sent., 37, 2, 2; ed. Quaracchi, t. II, pp. 872-873. Santo TOMÁS DE AQUINO, Comp, theol., I, 137; en Opuscula, ed. Mandonnet, t. II, p. 94, y también la proposición condenada en 1277: «Quod aliqua possunt casualiter evenire respectu causae primae; et quod falsum est, omnia esse praeordinata a causa prima, quia tunc evenirent de necessitate»; art. 197, en Chart. Univ. Paris, t. I, p. 554.

[14] San Agustín conoce la expresión "naturae errores" para designar a los

monstruos. Su traducción es, por lo demás, mejor que “peccata naturae”, pues lo que llamamos pecado no es para los griegos sino un error, análogo a los que puede cometer la naturaleza. Véase Cont. Iui. Pelag., V, 15, 53, a Nec attendis...; Patr. lat., t. 44, col. 814. De civ. Dei, XVI, 8, 1-2; t. 41, col. 485-487. Sobre el pecado original y su relación a la existencia de los monstruos humanos: Op. imp. cont. Iulian., I, 116; t. 45, col. 1125. Santo Tomás vincula directamente a la creación de la materia por Dios el hecho que «non potest sua casualitas impediri per indispositionem materiae». In VI Metaph., lect. 3; ed. Cathala, n. 1210 y 1215. Los defectus naturae deben caer también bajo la casualidad divina y la ley eterna: «Defectus qui accidunt in rebus particularibus, quamvis sint praeter ordinem causarum particularium, non tamen sunt praeter ordinem causarum universalium, et praecipue causae primae, quae Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest». Sum. theol., Ia - IIae, 93, 5, ad 3m. Sobre el pecado original y su relación a la existencia de los monstruos humanos, op. cit. Ia-IIae, 21, 1, ad lm y 2m.

[15] San AGUSTÍN, De civ. Dei., V, 1; Patr. lat., t. 41, col. 141: «Qui ea dicunt... fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem, cujusdam ordinis necessitate contingunt».

[16] San AGUSTÍN, De civ. Dei, V, 1; Patr. lat., t. 41, col. 141-142. Este texto es el punto de partida de las especulaciones medievales sobre la interpretación cristiana de la noción de destino; a ese respecto es de capital importancia histórica.

[17] «Nam providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus... Quo fit, ut omnia quae fato subsunt, providentiae quoque subjecta sunt, cui ipsum etiam sujacet fatum». BOECIO, De consol, philosophiae, IV, prosa 6; Patr. lat., t. 63, col. 814-815. El desarrollo debe leerse por entero. Compárese Bernardo Silvestre, que conserva el destino con su nombre griego, aunque subordinándolo también a la providencia: «Imarmene, quae continuatio temporis est, sed ad ordinem constituta», en De mundi universitate; ed. Barrach, p. 32, I, 126-127. La introducción de ese término parece atestiguar la influencia de Hermes Trismegisto; véase J. KROLL, Die Lehr en des Hermes Trismegistos (Baeumker- Beitráge, XII, 2-4), Münster i. W., 1914, pp. 214-218. El autor del apócrifo tomista De fato (véase nota siguiente) hace explícitamente remontar ese término a Hermes Trismegisto: op. cit., art. II; ed. Mandonnet, t. V, p. 402.

[18] Santo TOMÁS DE AQUINO, Compend. theol., I, 138; ed. Mandonnet, t. II, pp. 94-95. Los textos de san Agustín y de Boecio son comparados y discutidos por san BUENAVENTURA, In II Sent., 14, 2, 2, 3, ad lm; ed. Quaracchi, t. II, p. 364. Su conclusión es la misma que la de santo Tomás. Esta conclusion representa el punto en que desemboca el pensamiento cristiano sobre esta cuestión. El apócrifo De fato, que se halla entre los Opuscula de santo Tomás de Aquino, fue atribuido a Alberto Magno por el P. PELSTER (Phil. Jahrhuch., 1923, pp. 150-154): véase P. G. MEERSEMAN, Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, Brujas, 1931, p. 138. Con menos claridad en la argumentación, se inclina hacia la solución de Boecio, a la cual remite la de Hermes Trismegisto (De fato, art. II, Mandonnet, p. 403). El destino es, pues, para el autor de ese tratado, un intermediario entre la providencia y los acontecimientos, como en Boecio; pero el comentario que hace del De consolat. philos, (p. 404) debe considerarse con cautela, pues introduce en las fórmulas de Boecio una doctrina astronómica en la que su autor no había pensado, sin duda. Comparar con ese tratado el artículo 195 de la condena de 1277, Chart. Univ. Paris. t. I, p. 554.

[19] El problema está claramente discutido con relación al pensamiento griego, en santo TOMÁS DE AQUINO, In VI Metaph., lect. 3; ed. Cathala, n. 1203 y sig. Aristóteles afirma que hay contingencia y casualidad; de modo que contra él tiene, a la vez, al estoicismo que niega la casualidad en nombre del destino y al cristianismo que la niega en nombre de la providencia. El estoicismo y el cristianismo están, en efecto, de acuerdo para eliminar todo azar absoluto; esto es evidente en lo que respecta a la filosofía estoica (In VI Metaph., 3, n. 1204 y 1215). En cuanto a la fe católica, afirma por su parte «quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae. Aristoteles autem hic loquitur de contingentibus quae hic fiunt, in ordine ad causas particulares, sicut per ejus exemplum apparet» (loc. cit., n. 1216). Pero aquí la verdadera filosofía se vuelve contra el estoicismo, pues del hecho de que nada sucede por casualidad desde el punto de vista de Dios, no resulta que todo esté sometido al destino. Las in dis position es materiae, que causan a los monstruos, son contingentes aun en un universo cristiano en que se las quiere, y las libres decisiones de las voluntades humanas siguen siendo libres, aun si están previstas por una providencia infalible. El Dios cristiano es causa de todo el ser, y es menester, pues, que lo contingente mismo dependa de Él. En cierto sentido hay necesidad universal en el cristianismo, como en el estoicismo, pero es una necesidad condicional: si algo ha sido previsto por Dios, eso será. Ahora bien: la providencia quiere a lo contingente como contingente y a lo necesario como necesario (op. cit., n. 1220); lo que es condicionalmente necesario desde el punto

de vista de Dios puede, pues, ser también contingente desde el punto de vista de su causa próxima (n. 1221), de modo que hay previsión infalible en Dios y contingencia real en las cosas. Cf. In I Perihermeneias, lect. 14.

[20] Todos los Padres de la Iglesia y los teólogos de la Edad Media concuerdan en vincular la noción de providencia a la de creación (supra, cap. VIII). Así, pues, la metafísica del Ser es la que hace posible la existencia de una contingencia y de una libertad cuya indeterminación es, sin embargo, objeto de presciencia divina. El principio de la solución está planteado con fuerza incomparable por san AGUSTÍN, De civ. Dei, V, 9 y 10; Patr. lat., t. 41, col. 148-153. Este es un elemento necesario de la filosofía cristiana y, como tal, una adquisición definitiva. Pero ¿qué es lo que, en el acto creador, funda la contingencia y la libertad? El problema se planteaba, y bien se echa de ver, en las vacilaciones de PEDRO LOMBARDO, Lib. I Sent., dist. 38; ed. Quaracchi, pp. 240-245. Por eso hay una historia teológica y filosófica del problema, sobre cuyo estudio sería útil volver.

1.º Una primera solución es la que nos ofrece la fórmula ajustada por santo Tomás. Dios es el Ser, luego causa de todo el ser. La causalidad divina, a la cual nada escapa, debe por consiguiente producir lo necesario, pero también lo accidental, y aun lo libre. En esta posición vemos, pues, a la contingencia llegar al ser en virtud de la eficacia creadora tomada como tal. Lo que santo Tomás parece querer probar, aunque su pensamiento es más complejo, es sobre todo que Dios puede crear lo contingente: Sum. theol., I, 22, 4, Resp., y Comp. theol., I, 140, en Opuscula, ed. Mandonnet, t. II, pp. 95-96. Cuando luego nos preguntamos cómo puede Dios prever lo futuro contingente como tal, basta recordar que, para Dios, todo está presente en su eternidad. No prevé, sino que ve lo que va a suceder como debiendo suceder. Esta respuesta ya está lista en BOECIO, De cons, phil., lib. V, prosa 6; Patr. lat., t. 63, col. 857-862 (cf. Roman de la Rose, versos 17397-17498), y está integrada en su síntesis por santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 22, 4, Resp. Comp, theol., I, 140; edic, cit., t. II, pp. 95-96.

2.º Es posible que al no señalar bastante netamente lo que agregaba a Aristóteles, santo Tomás hiciera nacer inquietudes sobre ese punto. Su modestia ha equivocado a algunos de sus sucesores. Como el de Aristóteles, su Dios es necesario; pero, a diferencia del de Aristóteles, su actualidad infinita hace de él una voluntad creadora libre. Santo Tomás funda, pues, la posibilidad de una contingencia creada y previsible sobre la eficacia creadora de Dios; funda la

existencia actual de esa contingencia en la libertad de Dios. Duns Escoto insiste sobre todo en la segunda parte del problema. Este parece temer que al no poner expresamente la libertad de Dios en el origen de la contingencia, parezcamos caer en el necesitarismo griego. De ahí su solución: «Nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa pronatur immediate contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut catholici ponunt. Primum autem est causans per intellectum et voluntatem...». Op. Oxon., I, 39, 1, 3, 14 (ed. Quaracchi, n. 1118, t. I, p. 1215). Por la misma razón, Duns Escoto se opone a la solución de Boecio en lo que se refiere a la presciencia de los futuros contingentes. San Buenaventura había vacilado ya (In I Sent., 38, 2, 1 y sig.; ed. Quaracchi, t. I, pp. 675 y sig.); Duns Escoto contesta que una ciencia que ve los futuros en el presente basta a definir una pre-ciencia; también en eso, el conocimiento que Dios tiene de la determinación eterna de su voluntad debe desempeñar un papel: op. cit., 8 y 9 (ed. citada, n. 1112-1113, pp. 1210-1212). Duns Escoto acentúa, pues, la libertad divina; hay una contingencia, en el sentido de libertad racional, en el origen de toda contingencia.

3.º Ambas soluciones del problema me parecen completarse antes que oponerse. Santo Tomás no niega nada de lo que Duns Escoto afirma, y recíprocamente. Aquí vemos un caso típico de dos filosofías cristianas, distintas como filosofías, porque cada una de ellas es un método definido de exploración racional de la misma verdad. La conciencia de esa profunda unidad se perdió en el curso de las controversias de escuela. Un escotista del siglo XVIII notará: «Extrinsecam nostrae libertatis radicem faciunt plerique divinam omnipotentiam; aliis est ipsa Dei libertas». Su respuesta a la dificultad es que: «Si mente nostra Deum concipiamus omnipotentem, seclusa libertate, quemadmodum ille necessario tunc ageret, ita et nos». Hay que situar, pues, la raíz de la libertad, como lo quiere Duns Escoto, antes en la libertad de Dios, que en su omnipotencia: J. A. FERRARI, O.-M. Conv., Philosophia peripatetica, Venecia, 2.ª ed., 1754, p. 316. Esta filosofía peripatética se opone, pues, a quienes, «e quorum numero habetur».

[21] San AGUSTÍN, De civ. Dei, V, 9, 3; Patr. lat., t. 41, col. 150-151. «Aristoteles, qui cum et libere operari concederent, Deum necessario agentem constituebant». Extraño peripatetismo. Lo más extraño todavía es que se le haya transformado en oposiciones irreductibles de los acuerdos profundos. ¿Quién no ve aquí que la noción misma de omnipotencia, esencialmente cristiana, implica la noción de libertad y basta por sí sola a separar del necesitarismo aristotélico a

la filosofía que la emplea? De ambas partes han cometido la falta de filosofar sobre filosofías en vez de filosofar sobre los problemas; desde el momento en que se apartan de lo real para no pensar sino en las fórmulas que lo expresan, se sale del único centro de unidad posible y la filosofía se pierde en un verbalismo anárquico. Los tomistas y los escotistas se entenderían mejor si hablaran menos de santo Tomás y de Duns Escoto, y más de aquello de que hablaron santo Tomás y Duns Escoto.

[22] E. GEBHART, La renaissance italienne, 2.ª ed., París, L. Cerf, 1920, pp. 124-125. También había el milagro científico, descrito por Bacon, en su O pus majus, pero entonces ya no se trata de una superchería, siquiera piadosa (cuyos efectos fueron funestos en la época de la Reforma), sino de un método apologético.

[23] San AGUSTÍN, In Joan, evang., VIII, 1; Patr. lat. t. 35, col. 1450. Ibid. IX, 1, col. 1458. De Trinitate, III, 5-6; t. 42, col. 874-875; III, 8, 13-15; col. 876-877; III, 9, 16-19; col. 877-879. El rigor exacto de ciertas críticas me invita a especificar que san Agustín no habla de un estado civil, y que me doy cuenta de ello.

[24] San AGUSTÍN, In Joan, evang., VIII, 1; Patr. lat., t. 35, col. 1450. Cf. el muy hermoso texto de De civ. Dei, X, 12; t. 41, col. 291.

[25] San AGUSTÍN, In Joan, evang., XXIV, 1; Patr. lat., t. 35, col. 1593. Cf. san BERNARDO, In vig. Nat. Domini, serm. 4, n. 3; Patr. lat., t. 183, col. 101.

[26] San AGUSTÍN, De Gen. ad litt., VI, 17, 32; Patr. lat., t. 34, col. 406.

[27] San AGUSTÍN, De Gen. ad litt., VI, 13, 24; Patr. lat., t. 34, col. 349.

[28] «Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse: sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit, non contra naturam, sed contra quam est nota natura». San AGUSTÍN, De civ. Dei, XXI, 8, 2; Patr. lat., t. 41, col. 721. «Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas. Unde illorum quoque miraculorum multitudo silvescit, quae monstra, ostenta, portenta, prodigia nuncupantur». Op. cit., XXI, 8, 5; col. 722.

[29] «Numquid hoc potest Deus agere, ut quod factum est, non fuerit? Tan-

quam si semel constet ut si fuerit virgo corrupta, jam nequeat fieri ut rursus sit integra. Quod certe quantum ad naturam verum est, statque sententia; factum quoque aliquid fuisse, et factum non fuisse, unum idemque inveniri non potest. Contraria quippe invicem sunt, adeo ut si unum sit, alterum esse non possit. Nam quod fuit, non potest vere dici quia non fuit; et e diverso, quod non fuit, non recte dicitur quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodem- que subjecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam: absit autem ut ad majestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem, facile, cum vult, .naturae tollit necessitatem. Nam qui rebus praesidet conditis, legibus non subjacet conditoris; et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae deditionis arbitrium vertit; quicunque creata quaelibet dominanti naturae subesse constituit, suae dominationis imperio naturae obsequentis obedientiam reservavit. Consideranti plane liquido patet quoniam ab ipso mundi nascentis exordio rerum conditor in quid voluit naturae jura mutavit, imo ipsam naturam, ut ixa diverim, quodam modo contra naturam mutavit. Numquid enim non contra naturam est mundum ex nihilo fieri: unde et a philosophis dicitur, quia nihil ex nihilo fit». San PEDRO DAMIÁN, De divina omnipotentia, cap. XI; Patr. lat., t. 145, col. 611-612. «Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam. Dei scilicet voluntatem…». Ibid. «Sicut enim non ait: Ego sum qui fui et sum⁹, sed potius: ‘ego sum qui sum: y qui est, misit me ad vos⁹ (Êxod., III, 14), ita procul dubio consequens est ut dicat: non ego sum qui potui et possum; sed, qui immobiliter et aeternaliter possum». Cap. XV; col. 619.

[30] Santo TOMÁS De AQUINO, Sum. theol., I, 105, 6, Resp. I, 105, 7, Resp. I, 115, 2, ad 4m. Este último texto es interesante con referencia a san Agustín.

[31] Cf. LEIBNIZ, Discours de métaphysique, caps, VI-VII; ed. H. Lestienne, París, J. Vrin, pp. 32-35. Leibniz vuelve a tomar, con implicaciones propias, la tesis cristiana tradicional.

[32] «Dicendum quod est ordo naturae specialis et generalis. Ordo naturae specialis transmutari potest et destrui, quia potest in alteram differentiam res relabi, sed generalis non. Sic dicendum, quod specialis ordo attenditur secundum potentiam naturae specialis, generalis ordo secundum potentiam obedientae, quae est generalis: contra hunc ordinem non facit [scii. Deus], sed contra alium». San BUENAVENTURA, In I Sent., 42, 1, 3, ad lm; ed. Quaracchi, t. I, p. 755. «Ex quo patet, quod potentia passiva simpliciter attenditur secundum causas superiores et inferiores. Et quia secundum quid dicitur per defectum respectu simpliciter, potentia passiva, quae potest reduci ad actum solum secundum

causas superiores, deficiente potentia activa creata disponente vel consonante, est potentia secundum quid et dicitur potentia obedientiae. Et de hac dicit Augustinus, quod in costa erat, non unde fieret mulier, sed unde 'fieri posset', scilicet potentia obedientiae. Possibile igitur, quod dicitur a potentia, non dicitur uniformiter, nec dicitur omnino aequivoce, sed analogice, sicut sanum: et ideo ejus acceptio determinatur per adjunctum». In I Sent., 42, 1, 4, Resp.; ed. Quaracchi, t. I, p. 758. El texto de san Agustín se halla en De Gen. ad litt., IX, 16, 30-17, 32; Patr. lat., t. 34, col. 404-406. Puede agregársele Cont. Faustum Manicheum, XXVI, 3; t. 42, col. 480-481, pero hay que notar que la expresión: potentia obedientiae, no se encuentra ni en uno ni en otro texto de san Agustín.

[33] San AGUSTÍN, Sermo XXVI, V, 6; Patr. lat., t. 38, col. 173. Cf. Epist. 177, 6; t. 33, col. 767; 7, col. 767-768. Se encuentran interesantes textos pelagianos en el Libellus fidei Pelagii, Patr. lat., t. 45, sobre todo art. 13, col. 1718. Pelagii dogmata, t. 45, col. 1701, y más lejos III Dial., col. 1706. La doctrina de Pelagio no se afirma sino muy discretamente en su comentario sobre las Epístolas de san Pablo: A. SOUTER, Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul, Cambridge University Press, t. II, 1926. Se la adivina en ciertas observaciones de las páginas 46, 47, 59, 60, 76. Por lo contrario, se expone en los fragmentos de tratados de Pelagio, hoy perdidos, que san Agustín nos ha conservado, sobre todo De natura et gratia, 45, 53-51, 59; Patr. lat., t. 44, col. 272-276. Esta identificación de la gracia con la noción de gratuidad, que por lo demás era muy natural, ejerció influencia duradera sobre el desarrollo de la teología. De ello se encontrarán numerosas huellas en los textos estudiados por A. LANDGRAF, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, en Scholastik, t. III (1928), pp. 28-64. Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik, en Scholastik, t. IV (1939), pp. 1-37, 189-220, 352-389. H. DOMS, Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus, Breslau, 1929: véase en Bulletin thomiste, VIII, 3 (1931), la comparación del P. M. - J. Congar, pp. 303-306.

[34] El carácter propio de la potencia obedencial tomista y su relación al concepto de naturaleza son un tema que el P. M. - D. Chenu, O. P., ha desarrollado a menudo en su enseñanza. Yo mismo tuve el privilegio de asistir a las profundas lecciones que dio en noviembre de 1931, en el Institute of Mediaeval Studies de St. Michael's College, Toronto. Aquí no hago sino incorporar su conclusion a mi síntesis histórica y tengo interés en dejarle la honra sobre la luz que echa respecto de esta importante cuestión.

[35] San AGUSTÍN, Cont. Jul. Pelag., IV, 3, 15; Patr. lat., t. 44, col. 744.

[36] «Duplex capacitas attendi potest in humana natura: una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum; et ad hoc pertinet ista capacitas (scii, gratiae); non autem Deus omnem talem capacitatem naturae implet: alioquim Deus non posset facere in creatura nisi quod facit, quod falsum est, ut in I habitum est (qu. 105, art. 6). Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum: Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat; unde dicitur, Rom. 4: Ubi abundavit delictum, super abundavit et gratia; unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem». Sum. theol., III, 1, 3, ad 3m. «Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale: alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale, et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura». Sum. theol., III, 11, Resp. (y por eso la ciencia de Cristo era posible: ibid., ad lm). Cf. De virtutibus in communi, art. X, ad 13m.

[37] Santo TOMÁS De AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 1, 2, Resp.

[38] Santo TOMÁS De AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 6, 1, ad 3m.

XIX.

LA EDAD MEDIA Y LA HISTORIA

AL ORIENTAR A LA NATURALEZA, y al hombre que no es sino una parte de ella, hacia un fin sobrenatural, el cristianismo debía necesariamente modificar las perspectivas históricas recibidas y hasta el sentido mismo de la noción de historia. Sin embargo, se admite comúnmente que la Edad Media permaneció completamente ajena a toda preocupación histórica y que, empleando una expresión recibida, le faltó el "sentido" de la historia. Ilustres eruditos se hicieron fiadores de esta evidencia. Por una extraña paradoja, la edad que llamamos "Media", es decir, en la que vemos esencialmente una transición, no habría tenido la menor conciencia del carácter transitorio de las cosas humanas. Muy por lo contrario, «lo que más profundamente la caracteriza es su idea de la inmutabilidad de las cosas. La antigüedad, sobre todo en los últimos siglos, está dominada por la creencia en una decadencia continua; los tiempos modernos, desde sus albores, están animados por la fe en un progreso indefinido; la Edad Media no conoció ni aquel desaliento ni esta esperanza. Para los hombres de entonces el mundo había sido siempre tal cual lo veían (por eso sus pinturas de la antigüedad nos parecen grotescas), y así lo encontraría el juicio final»[1]. Afirmaciones en masa, y que sorprenderían si no conociésemos la indiferencia profunda de ciertos filólogos respecto de las ideas. Demasiado poco reales, según su modo de ver, para ser objetos de historia, las ideas se prestan a todos los tratamientos, y el más exacto rigor en la ciencia de lo que los hombres de la Edad Media escribieron se combina a veces con lo arbitrario menos escrupuloso en los juicios sobre lo que estos pensaron.

La verdad, en esto como en otras cosas, es que si buscamos nuestro concepto de la historia en la Edad Media, podemos dar por seguro que no lo encontraremos, y si la ausencia de nuestra historia equivale a la ausencia de toda historia, podemos dar por descontado que la Edad Media no tiene ninguna. Por lo demás, pudiera probarse tan fácilmente, por el mismo método, que no tuvo poesía alguna, como se creyó durante mucho tiempo; frente a las catedrales, que no tuvo ningún arte; y, como aún se sostiene, en presencia de sus pensadores, que no tuvo filosofía alguna. Por lo contrario, lo que conviene preguntarse es si no existiría una concepción específicamente medieval de la historia, a un tiempo diferente de la

de los griegos y de la nuestra, y sin embargo real.

Esto puede suponerse a priori tratándose de un tiempo en que todas las conciencias vivían del recuerdo de un hecho histórico, de un acontecimiento con relación al cual se ordenaba toda la historia anterior y del que databa el comienzo de una nueva era; un acontecimiento único, del que casi podría decirse que señalaba una fecha para Dios mismo: la encarnación del Verbo y el nacimiento de Jesucristo. Los hombres de la Edad Media quizá no sabían que los griegos se vestían de modo distinto al de ellos; lo más probable es que lo supieran, pero eso no les preocupaba; lo que les preocupaba era lo que los griegos supieron y creyeron; aún más, lo que no pudieron ni saber ni creer. En un pasado remoto, luego de la historia de la creación y del pecado, se confundían las multitudes de hombres sin fe ni ley; un poco más acá, el pueblo elegido, que vivió bajo la Ley, desarrollaba la larga sucesión de sus aventuras; por último, ya muy cerca, nacía el cristianismo e inauguraba los tiempos nuevos, cuyo curso ya estaba jalonado por varios acontecimientos famosos, tales como la caída del Imperio romano y la fundación del Imperio de Carlomagno. ¿Cómo una civilización podría creer en la permanencia de las cosas cuando sus libros sagrados son dos libros de historia: el Antiguo y el Nuevo Testamento? Sería perder el tiempo preguntar a semejante sociedad si cambia y si de ello tiene conciencia; pero se le puede preguntar cómo cambia, es decir, de dónde viene, a dónde va, en qué sitio exacto se sitúa ella misma en la línea que une lo pasado con lo porvenir.

El cristianismo había fijado el fin del hombre más allá de los límites de la vida presente; al mismo tiempo había afirmado que un Dios creador no deja nada fuera de los designios de su providencia; tenía, pues, que admitir también que todo, en la vida de los individuos como en la vida de las sociedades de que forman parte, debía ordenarse necesariamente en vista de ese fin supra terrestre. Ahora bien: la primera condición para que tal ordenamiento se establezca es que el desarrollo de los acontecimientos esté regulado en el tiempo, y en primer lugar que haya un tiempo. Ese tiempo no es un cuadro abstracto en cuyo interior duran las cosas, o por lo menos no es solo eso. Esencialmente, es cierto modo de ser, la manera de existir que conviene a cosas contingentes e incapaces de realizarse en la permanencia de un presente estable. Dios es el Ser; nada hay que Él pueda llegar a ser, puesto que nada hay que Él no sea; de modo que el cambio y la duración no existen para Él. Las cosas creadas, por lo contrario, son participaciones finitas del Ser; fragmentarias, como quien dice, siempre incompletas, obran con el fin de complementarse; cambian, pues, y por

consiguiente duran. Por eso san Agustín considera al universo como una suerte de distensión: una distensio, cuyo transcurso imita lo eterno presente y la simultaneidad total de Dios.

A decir verdad, el hombre se halla en un estado que no es el de Dios ni el de las cosas. No es simplemente arrastrado, como el resto del mundo físico, en un flujo ordenado; sabe que está en la marea de lo porvenir y piensa en lo porvenir. Permitiéndole recoger los instantes sucesivos que sin ella caerían en la nada, su memoria construye una duración, como su vista reúne en un espacio la dispersión de la materia. Por el hecho mismo de que recuerda, el hombre rescata, pues, parcialmente el mundo de lo porvenir que lo arrastra, y se rescata con él. Pensando en el universo y pensando en nosotros mismos, engendramos un orden del ser intermedio entre la instantaneidad del ser de los cuerpos y la permanencia eterna de Dios. Sin embargo, el hombre pasa, bajo esta débil estabilidad de su memoria que a su vez se hunde en la nada si Dios no la recoge y la estabiliza. Por eso, lejos de ignorar que todo cambia, el pensamiento cristiano sintió hasta la angustia el carácter trágico del instante. Pues solo él es real; en él reúne el pensamiento a la vez los despojos arrancados al naufragio de lo pasado y las anticipaciones de lo porvenir; aún más: en el instante es donde el pensamiento construye simultáneamente ese pasado y ese porvenir, de modo que la imagen precaria de una permanencia verdadera, levantada por la memoria por encima del flujo de la materia, se ve llevada por él, arrastrando consigo el botín que quisiera salvar de la nada. Así, el pasado solo escapa a la muerte en el instante de un pensamiento que dura, pero el in-stans es a la vez lo que se mantiene en lo presente y se dirige hacia lo porvenir, donde tampoco permanecerá; es también aquello cuya interrupción brusca cierra para siempre una historia y fija un destino para siempre.

Hay, pues, para todo pensador de la Edad Media, hombres que pasan en vista de un fin que no pasará. Pero hay más. Al anunciar la “buena nueva”, el Evangelio no solo había prometido a los justos una suerte de bienaventuranza individual, sino que les había anunciado la entrada en un Reino, es decir, en una sociedad de justos, unidos por los vínculos de su común beatitud. La predicación del Cristo fue pronto comprendida como la promesa de una vida social perfecta y en la constitución de esa sociedad se vio el fin último de su encarnación. Todo cristiano se reconoce, pues, llamado a formar parte, como miembro, de una comunidad más vasta que la comunidad humana a la que ya pertenece. Extraña a todas las naciones, reclutando a sus miembros en cada una de ellas, la Ciudad de Dios se construye progresivamente a medida que el mundo dura, y el mundo no

tiene siquiera más razón de durar que la espera de su acabamiento. De esa ciudad celestial, es decir, invisible y mística, los hombres son las piedras y Dios el arquitecto. Esta se construye bajo su dirección, hacia ella tienden todas las leyes de su providencia, para asegurar su advenimiento se ha hecho legislador, promulgando expresamente la ley divina, que ya había inscrito en el corazón de los hombres, llevándola más allá de cuanto bastaba en el orden de las sociedades humanas, pero no bastaba para fundar una sociedad entre el hombre y Dios[2]. Si los cristianos han conocido virtudes, como la humildad, por ejemplo, para las cuales sería difícil encontrar lugar en el catálogo de las virtudes griegas, es precisamente porque los antiguos reglaron su moral sobre las exigencias de la vida social humana, considerada como fin último, en tanto que los cristianos sujetan la suya sobre una sociedad más elevada que la que une a los demás hombres: la que criaturas dotadas de razón pueden formar con su creador[3]. Lo que no era nada para los griegos se convierte en el fundamento necesario de la vida cristiana; el reconocimiento de la soberanía divina y de la dependencia absoluta de las criaturas, he ahí la humildad; y es también la ley fundamental de lo que santo Tomás llama con firmeza «la república de los hombres bajo Dios»[4]. Sabemos lo que a esa noción deben la “república de los espíritus”, la “sociedad eterna”, y aun la “humanidad” y el “reino de los fines” de las filosofías de Leibniz, de Malebranche, de Comte y de Kant; el sueño de una sociedad universal y de esencia puramente espiritual es el fantasma de la Ciudad de Dios visitando las ruinas de la metafísica. Por lo demás, en este momento no tenemos que considerarla sino por lo que nos enseña de la Edad Media y del lugar que esta se atribuía en la historia de la civilización.

La primera consecuencia que de ello se deriva, para quien la encara desde este punto de vista, es la substitución por una nueva noción del sentido de duración de la del ciclo, o de regreso eterno, con que tan bien se contentaba el necesitarismo griego. El hombre tiene una historia individual, una verdadera “historia natural” que se desarrolla según un orden lineal, en el que las edades se suceden como otras tantas etapas previstas, hasta la muerte, que es su desenlace. Este proceso regular de crecimiento y de envejecimiento es un progreso constante de la infancia a la vejez, pero limitado por la duración misma de la vida humana[5]. A medida que crece en edad, cada hombre acumula cierto capital de conocimientos, perfecciona las facultades de conocer por medio de las cuales los adquiere y se acrecienta, por decirlo así, tanto tiempo cuanto sus fuerzas se lo permiten. Cuando desaparece, no por eso se pierden sus esfuerzos, pues lo que es cierto de los individuos es cierto de las sociedades, que les sobreviven, y de las disciplinas intelectuales y morales, que sobreviven a las

sociedades mismas. Por eso, santo Tomás lo ha notado a menudo, hay un progreso en el orden político y social, como hay uno en las ciencias y en la filosofía, beneficiándose cada generación con las verdades acumuladas por las precedentes, sacando provecho de sus mismos errores y transmitiendo a las que le seguirán una herencia aumentada con sus esfuerzos. Solo que, para los cristianos, no es suficiente considerar los resultados adquiridos por los individuos, las sociedades o las ciencias. Puesto que existe un fin promulgado por Dios, hacia el cual sabemos que su voluntad dirige a todos los hombres, ¿cómo no reurlirlos a todos bajo una misma idea y ordenar la suma total de sus progresos hacia ese fin? Solo tiene sentido con relación al fin, puesto que a él tiende y puesto que la distancia que lo separa es su verdadera medida. Por eso, pensadores cristianos habían de llegar a concebir, con san Agustín y Pascal, que todo el género humano, cuya vida se parece a la de un hombre único, desde Adán hasta el fin del mundo, pasa por una serie de estados sucesivos, envejece según una sucesión de edades, en el curso de los cuales la suma de sus conocimientos naturales y sobrenaturales no cesa de acrecerse, hasta la edad de su perfección, que será el de su gloria futura[6].

Así es como hay que representarse la historia del mundo para concebirla como la Edad Media la concibió. No es ni la de una decadencia continua, puesto que, por lo contrario, afirma la realidad de un programa colectivo y regular de la humanidad como tal, ni la de un progreso indefinido, puesto que afirma, contrariamente, que el progreso tiende hacia su perfección como hacia un fin; es más bien la historia de un progreso orientado hacia cierto término. De todos modos, nada autoriza a atribuir a los hombres de la Edad Media la idea de que las cosas habían sido siempre lo que para ellos eran y que el fin del mundo las encontraría iguales. Tal como acaba de ser definida, la idea de cambio progresivo fue formulada con extremado vigor por san Agustín y los pensadores cristianos que en él se inspiran. Era una idea nueva, pues ni en Platón, ni en Aristóteles, ni siquiera en los estoicos encontraríamos esa noción, hoy tan familiar, de una humanidad concebida como un ser colectivo único, hecho más de muertos que de vivos, en marcha y en progreso constante hacia una perfección a la que se acerca sin cesar. Ordenada y enteramente penetrada por una finalidad interna[7], diríase casi por una intención única, la sucesión de generaciones en el tiempo no encuentra solo una unidad real; por el hecho de que en lo sucesivo se ofrece al pensamiento como algo más que un encadenamiento de acontecimientos accidentales, adquiere un sentido inteligible, y por eso, aun si debiera reprocharse a la Edad Media de haber carecido del sentido de la historia, por lo menos habría que reconocerle el mérito de haber hecho cuanto podía por

ayudar al nacimiento de una filosofía de la historia. Digamos más: ya tenía una, y en la medida en que aún existe, la nuestra está más penetrada de lo que se imagina de principios medievales y cristianos.

Muy bien puede concebirse una historia filosófica a la manera de Voltaire y de Hume, es decir, libre de toda influencia cristiana —o casi libre— y nada impide llamar filosofía de la historia a las conclusiones que de ella se extraigan. Hasta podríamos dudar de que en ese sentido haya habido un solo gran historiador que no tuviera la suya; aun en los que nada hacen por enunciarla formalmente no es menos real, y quizá es tanto más eficaz cuanto menos consciente de sí misma. Por su parte, los cristianos se veían obligados a enunciar claramente la suya y desarrollarla en determinado sentido. En primer lugar, diferían de los demás historiadores en que se creían informados del comienzo y del fin de la historia, dos hechos esenciales cuya ignorancia no solo impedía a los infieles que comprendieran su sentido: les impedía la sospecha de que tuviera un sentido. De modo que los cristianos se atrevieron a intentar la síntesis de la historia total, porque creyeron en la Biblia y en el Evangelio, en el relato de la creación y en el anuncio del reino de Dios. Todas las tentativas del mismo género que desde entonces se produjeron no hicieron sino reemplazar el fin trascendente, que aseguraba lq unidad de la síntesis medieval, por fuerzas inmanentes diversas que no son sino los substitutos de Dios; sin embargo, la empresa es substancialmente la misma, y cristianos son quienes primero la concibieron: dar de la totalidad de la historia una explicación inteligible, que dé cuenta del origen de la humanidad y le asigne el fin.

Por más ambicioso que sea, ese designio no es, sin embargo, suficiente, pues imposible es formarlo sin aceptar las condiciones necesarias de su realización. Estar seguro de que un Dios que cuida de la menor brizna de hierba no ha abandonado al azar la sucesión de los imperios, estar advertido por Él mismo del designio que su sabiduría persigue gobernándolos, es sentirse capaz de discernir la acción directriz de la providencia en el detalle de los hechos y explicarlos por ella. Construir la historia y extraer su filosofía, ya no serán sino una sola y misma obra, puesto que todos los acontecimientos vendrán a colocarse por sí mismos en el lugar que les asigna el plan divino. Tal pueblo vivirá en un territorio configurado de tal manera, estará dotado de tal carácter, de tales virtudes o vicios, aparecerá en tal momento de la historia y durará por un tiempo determinado, según lo quiere la economía del orden providencial. Y no solo tal pueblo, sino tal individuo, o tal religión, tal filosofía[8]. Siguiendo a san Agustín, la Edad Media se representaba, pues, la historia del mundo como un

hermoso poema, cuyo sentido es para nosotros inteligible y completo desde que conocemos el comienzo y el fin. Sin duda, en muchas de sus partes no se nos alcanza el sentido oculto del poema; diríase que el “inefable músico” ha querido guardar su secreto; sin embargo, desciframos lo suficiente para estar seguros de que todo tiene un sentido, y para conjeturar la relación de cada acontecimiento con la ley única que regula toda la composición[9]. La empresa es, pues, ardua y está llena de riesgos, pero no es falsa en su principio ni completamente imposible. Por eso vemos aparecer en los filósofos cristianos empresas históricas de una amplitud hasta entonces desconocida, abarcando la totalidad de los hechos accesibles y sistematizándolos a la luz de un principio único. La Ciudad de Dios de san Agustín, sobre la que vuelve Pablo Orosio en su Historia, confiesa sin reservas una ambición que difícilmente hubiera podido ocultar, puesto que era su razón de ser. Considerando el conjunto de su obra, en la época de las Retractaciones, Agustín nos explica en pocas palabras el sentido y el plan: «Los cuatro primeros de esos doce libros contienen, pues, el nacimiento de las dos Ciudades, la de Dios y la del mundo; los cuatro siguientes, sus progresos, y los cuatro últimos, sus fines». El mismo designio preside manifiestamente el Discurso sobre la Historia universal, en el que Bossuet toma la obra de Agustín para uso de un futuro rey de Francia. Un excelente historiador de Bossuet no ha dejado de ver el estrecho parentesco de esta obra con la noción pascalina de la humanidad concebida como un hombre único y, por ella, a través de Agustín, con la concepción cristiana de la historia: «La idea de la Historia universal no estaba solamente en Pascal; estaba en todas partes desde los primeros tiempos de la Iglesia; estaba en Agustín, en Pablo Orosio, en Salviano; estaba aun en ese declamador de Balzac. La dificultad no estaba en concebirla, sino en ejecutarla; pues se necesitaba una ciencia, un poder del espíritu, una lógica, una habilidad increíbles. Basta ser cristiano para mirar las cosas humanas desde ese punto de vista; pero era menester ser Bossuet para construir semejante trabajo sobre esta idea»[10]. No puede decirse mejor; agreguemos solo que la solución puede invertirse: bastaba ser Bossuet para construir semejante trabajo sobre esta idea, pero era menester ser cristiano para mirar las cosas humanas desde ese punto de vista.

La influencia del cristianismo sobre la concepción de la historia ha sido tan duradera, que aún se deja discernir, después del siglo XVII, en pensadores que no dicen seguirlo y que hasta lo combaten. No es la Escritura la que guía el pensamiento de Condorcet; no por eso deja de concebir la idea de trazar un «cuadro de conjunto de los progresos del espíritu humano»; su filosofía de la historia está vaciada en el molde cristiano de los tempora et aetates, como si la

sucesión de las “épocas” estuviese en adelante regulada por el progreso que el Dios cristiano aseguraba, sin el Dios cuyo lugar ha ocupado. Es un caso típico de una concepción filosófica salida de una revelación, que la razón cree haber inventado y que esta vuelve contra la revelación a quien se la debe. Comte y sus “tres estados”, que preparan una religión de la humanidad hace pensar a veces en un Agustín ateo, cuya Ciudad de Dios bajaría del cielo a la tierra. El “panteísmo” de Schelling, al asegurar desde adentro la sucesión de las edades del mundo —die Welt alter— sienta en la base de la metafísica una inmanencia divina cuya historia no haría sino explicar el desarrollo en el curso del tiempo. Hegel va más lejos todavía. Ese genio firme vio claramente que una filosofía de la historia implica una filosofía de la geografía; la incluye, pues, en su poderosa síntesis, que domina enteramente el progreso dialéctico de la razón. Los griegos sintieron muy pronto que el mundo físico está regido por un pensamiento; Hegel les reconoce esto, pero tampoco ignora que esa idea no se ofreció a los hombres sino más tarde, en el cristianismo, como aplicable a la historia. Lo que este reprocha a la noción cristiana de providencia es, en primer lugar, que sea esencialmente teológica y que se plantee como una verdad cuyas pruebas no son de orden racional; y también, aun para quien la acepta como tal, el que sea demasiado indeterminada para ser útil: pues la certidumbre de que los acontecimientos siguen un plan divino, que no se nos alcanza, no nos ayuda para nada a vincular esos acontecimientos por medio de relaciones inteligibles. No es menos cierto que si la filosofía hegeliana de la historia se niega a garantizar la verdad —die Wahrkeit— del dogma de la providencia, se compromete a demostrar su rectitud: die Richtigkeit[11]-[12]—. Agreguemos solo que bien se lo debe, puesto que de ello vive. Pues lo que Hegel nos ofrece es también un Discurso sobre la historia universal en el que la dialéctica de la razón desempeña el papel de Dios; su ambición de darnos una interpretación inteligible de la totalidad de la historia lleva la señal evidente de un tiempo en que el cristianismo había impregnado tan profundamente a la razón, que lo que esta jamás hubiera soñado emprender sin aquel, cree poder hacerlo, y hacerlo sin él.

Estudiando así la concepción medieval de la historia, nos vemos llevados a preguntarnos cómo los pensadores cristianos situaban su propia posición relativamente a los que les habían precedido y a los que les seguirían. Cuando alcanza ese grado de sistematización, la filosofía de la historia debe necesariamente abarcar hasta la historia de la filosofía. El ciclo de esta encuesta se cerrará, pues, aquí sobre sí mismo. Volviendo a lo que fue nuestro punto de partida y planteando a las doctrinas que fueron objeto de esos estudios la misma cuestión que me planteé, quisiera preguntarles si la relación que las une a las

filosofías griegas se les presentaba como puramente accidental, o si para ellas no responde a necesidades inteligibles y no se injertaa su vez en el conjunto de un plan divino.

La Edad Media no nos ha dejado ningún Discurso sobre la historia universal de la filosofía, pero ha escrito fragmentos y sobre todo se ha colocado ella misma en el conjunto de esa historia posible con mucho mayor cuidado del que se supone. Aquellos hombres no se hubieran asombrado si se les hubiese dicho que vivían en una edad "media", es decir, transitoria. El Renacimiento, que pronto inventó la expresión, era también una edad "media". Lo mismo ocurre con la nuestra, y la única que pudiera ser concebida diferentemente depende menos de la historia que de la escatología. Tampoco se les hubiera mortificado diciéndoles que eran una generación de herederos. Ni en religión, ni en metafísica, ni en moral, creyeron haberlo inventado todo: su misma concepción de la unidad del progreso humano les vedaba creerlo. Muy por lo contrario, en cuanto cristianos, y aun en el orden sobrenatural, acogían todo el Antiguo Testamento en el Nuevo, y se sentían así regidos por la economía providencial de la revelación. A eso se debe que cuando se habla de filosofía cristiana sea imposible separar el Antiguo Testamento del Nuevo, pues el Nuevo se incorpora al Antiguo, a tal punto que en todas partes dice seguirle, aun en lo que se refiere "al gran mandamiento", y al mismo tiempo lo completa. Imposible sería querer fundar una filosofía cristiana basándose sobre el Evangelio solo, puesto que hasta cuando no cita al Antiguo Testamento, lo supone. Por eso, en el plan providencial, tal como lo concebían los hombres de aquel tiempo, la predicación del Evangelio inaugura una "edad" del mundo que sigue a las precedentes, recoge sus frutos, agrega otros, y en la cual ellos mismos se hallan colocados. Por lo demás, ¿no es, en el plano religioso, la edad última, puesto que la única que en adelante puede sucederle es la eternidad del reino de Dios?

Los filósofos de la Edad Media reconocen igualmente que son herederos en el orden del conocimiento natural, pero saben por qué heredan. Ninguno de ellos duda de que, entre una y otra generación, hay progresos de la filosofía. Nos disculpamos de recordar que no ignoraron esa evidencia, pero es menester hacerlo, puesto que de ello se les acusa. Bastante historia de la filosofía había en Aristóteles, para enseñarles que, «semejantes a niños que empiezan a hablar y balbucean», los presocráticos no dejaron a sus sucesores sino informes ensayos de explicación de las cosas. Santo Tomás, que nos lo recuerda, tuvo la satisfacción de trazar la historia de los problemas y de mostrar cómo los hombres, conquistando el terreno paso a paso —pedetentim— fueron

progresivamente acercándose a la verdad. Los cristianos de la Edad Media tienen conciencia de que les incumbe recoger los frutos de esa conquista, que nunca es total, y de ensancharla. Providencialmente se ven colocados en el punto de coincidencia en que toda la herencia del pensamiento antiguo, absorbida por la revelación cristiana, va a multiplicarse al céntuplo. El reinado de Carlomagno impresionó a los espíritus como el advenimiento de la edad de las luces: hoc tempore fuit claritas doctrinae, escribe san Buenaventura en pleno siglo XIII. Entonces fue cuando se efectuó esa translatio studii que, entregando a Francia el saber de Roma y de Atenas, encargó a Reims, Chartres y París el integrar esa herencia a la de la Sabiduría cristiana, adaptándola. Nadie mejor que el poeta Chrétien de Troyes ha dicho qué orgullosos se sintieron los hombres de la Edad Media de ser los guardianes y los transmisores de la civilización antigua (Cligés, 27-39). Se concibe que un poeta francés del siglo XII lo cantara, aunque no fue él quien inventó el atribuirlo a su patria. La antigua tradición del cronista anónimo de Saint-Gall le precede, Vicente de Beauvais le seguirá; más de un testigo lo acompaña. Cuando un inglés como Juan de Salisbury ve a París en 1164, antes de la extraordinaria floración doctrinal de la que será sede su futura Universidad, no vacila sobre el carácter providencial de la obra que allí se desarrolla: vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam; en verdad, el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía.

La Edad Media era, pues, llevada por su propia filosofía de la historia a colocarse en un momento decisivo del drama inaugurado por la creación del mundo. Esta no creía que los estudios habían sido siempre lo que llegaron a ser desde Carlomagno, ni que no debiesen progresar nunca más. Tampoco creía que el mundo, habiendo progresado hasta el siglo XIII, seguiría progresando indefinidamente por el solo juego de las fuerzas naturales y en virtud de una suerte de velocidad adquirida. Considerando a la humanidad bajo la perspectiva que le es propia, pensaba más bien que jamás había dejado de cambiar desde el tiempo de su infancia, que seguiría cambiando, pero también que se hallaba en vísperas de la gran transformación final. Joaquín de Flora puede anunciar un nuevo Evangelio, el del Espíritu Santo, pero quienes al principio le siguen acaban pronto por reconocer que, después del de Jesucristo, jamás habrá otro Evangelio[13]. Largamente preparada por los Antiguos, la filosofía acaba de recibir, en cuanto a lo esencial, su forma definitiva. No es ni la de Platón, ni la de Aristóteles, sino más bien aquello en que una y otra han quedado al integrarse al cuerpo de la Sabiduría cristiana. ¡Otras muchas han sido incorporadas con ellas! La filosofía de los cristianos no es la única en decir que sigue a la Biblia y a los griegos: un filósofo judío, como Maimónides; un filósofo musulmán, como

Avicena, llevaron por su parte una obra paralela a la que los mismos cristianos perseguían. ¿Cómo no ha de haber estrechas analogías, hasta un verdadero parentesco entre doctrinas que trabajan sobre los mismos materiales filosóficos y declaran proceder de una misma fuente religiosa? De modo que la filosofía cristiana en la Edad Media no es solidaria únicamente de la filosofía griega; los judíos y los musulmanes le sirven tanto como los Antiguos[14]. Sin embargo, como se halla, la obra está a punto de alcanzar una forma que, en lo esencial, será definitiva. Rogerio Bacon, por más que esté insatisfecho, piensa que la "gran obra" quedará pronto perfeccionada. Luego, los pensadores cristianos no ven más que una Edad de luz, en que la sociedad, cada vez más completamente cristianizada, se integrará siempre más completamente a la Iglesia, así como la filosofía se hallará cada vez más completamente en el seno de la Sabiduría cristiana. ¿Cuánto durará ese tiempo? Ninguno de aquellos que se lo preguntan lo sabe, pero todos saben que se está representando el penúltimo acto. Más allá, es la horrorosa peripecia del reinado del Anticristo. Se ignora si el emperador Carlos fue el último defensor que la Iglesia esperaba, o si tras él habrá de llegar otro. Lo único cierto es que, quienquiera haya sido o quienquiera deba ser, luego de la llegada del campeón supremo comenzarán las grandes tribulaciones: post quem fit obscuritas tribulationum. Pero no durarán sino un tiempo. Así como la pasión de Cristo es una tiniebla entre dos luces, el último asalto del mal contra el bien terminará en derrota. Pronto se abrirá la séptima edad de la humanidad, semejante al séptimo día de la creación, preludio del reposo eterno del día que no tendrá fin: «Entonces bajará del Cielo esa Ciudad —aún no la de arriba, sino la de aquí abajo— la ciudad militante, tan conforme a la ciudad triunfante como le es posible serlo en esta vida. La ciudad será construida y restaurada tal como era en su principio, y también entonces reinará la paz. Solo Dios sabe cuánto tiempo durará esta paz»[15].

Consideraciones apocalípticas cuyo detalle interesa menos que el espíritu y la promesa que las corona. Pax, la paz a la sombra de la cruz; prometida por Dios mismo —pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis—, cuyo triunfo la filosofía, por más radicalmente incapaz que sea de darla, puede por lo menos favorecer integrándose a la Sabiduría cristiana. Ahí es donde esta trabaja a su modo en el acabamiento del plan divino y prepara en cuanto es capaz el advenimiento de la Ciudad de Dios. Pues ella enseña la justicia y permanece abierta a la caridad. En ese sentido, la filosofía medieval no aparece solo como situada en la historia; estableciéndose en el eje del plan divino, trabaja para dirigirla. Donde reina la justicia social puede haber un orden y un acuerdo de hecho entre las voluntades. Digamos, si se quiere, que puede haber una especie

de concordia; pero la paz es algo más, pues donde hay paz hay concordia, pero no basta que haya concordia para que reine la paz. Lo que los hombres llaman paz no es sino un intervalo entre dos guerras; el equilibrio precario con que está hecha dura tanto como el temor mutuo impide que se declaren las disensiones. Parodia de la verdadera paz, ese miedo armado, que es superfluo describir a los hombres de nuestros días, puede muy bien mantener cierto orden, pero no basta a dar la tranquilidad a los hombres. Para que la tranquilidad reine es menester que el orden social sea la expresión espontánea de una paz íntima en el corazón de los hombres. Que todos los pensamientos estén de acuerdo consigo mismo, que todas las voluntades estén interiormente unificadas por el amor del bien supremo, y conocerán la ausencia de disensiones internas, la unidad, el orden desde adentro: en fin, una paz hecha de la tranquilidad nacida en ese orden: pax est tranquillitas ordinis. Pero si cada voluntad concertara consigo misma, todas concertarían entre sí, encontrando cada una su paz en querer lo que cada una de las otras quiere[16]. Entonces nacería también una sociedad verdadera, fundada sobre la unión en el amor de un mismo fin. Pues amar el bien, es poseerlo; amarlo con una voluntad no dividida es poseerlo en paz, en la tranquilidad de un goce estable que nada amenaza. La filosofía medieval empleó todas sus fuerzas en preparar el reinado de una paz que ella no podía dar. Trabajando en la unificación de los espíritus por la constitución de un cuerpo de doctrinas aceptable a toda razón, quería asegurar la unidad íntima de las almas y su acuerdo entre ellas. Enseñando a los hombres que todo desea a Dios, invitándolos a que tomaran conciencia, por encima de la infinita multiplicidad de sus acciones, del resorte secreto que los mueve, la filosofía cristiana los preparaba para que acogieran en ellos el orden de la caridad y desearan su reinado universal. ¿Dónde está la paz verdadera? En el amor común del verdadero bien: vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni[17].

Obrera de paz, la filosofía de la Edad Media era también la obra de la Paz, y por eso mismo era la obrera. Toda la historia tiende hacia la tranquilidad suprema de la república divina, como hacia su término, porque Dios, creador de los humanos que hacia Él caminan en el tiempo, es Él mismo Paz. No la amenazada incertidumbre de una concordia precaria como la nuestra; ni siquiera adquirida al precio de una unificación interna, por más perfecta que se la quiera concebir. Dios es Paz, porque es el Uno, y es el Uno, porque es el Ser. Así, pues, como crea seres y unidades, así también crea paces. Al orientar hacia Él las inteligencias y las voluntades por el conocimiento y por el amor del cual hemos visto que Él es el objeto supremo, Dios confiere a las conciencias la tranquilidad

que las unifica y, unificándolas, las une. Efecto creado de la paz divina —quod divina pax effective in rebus producit—, esa tranquilidad atestigua, pues, a su modo, la eficiencia creadora de una Paz suprema y subsistente a la que debe su existencia: causalitatem effectivam divinae pacis[18]. Sin duda, esa paz divina no se nos alcanza, como Dios mismos, puesto que con Él se confunde; pero veamos las participaciones finitas en la unidad de las esencias, en la armonía de las leyes que unen entre sí a los seres físicos y en la que las leyes sociales se esfuerzan por hacer reinar entre los hombres, por la razón. Pues la Paz lo penetra todo, de cabo en cabo, uniendo fuertemente todas las cosas entre sí, y atrayéndolas a sí con dulzura.

Encarar la filosofía cristiana en este aspecto no es, pues, solo verla tal como ella misma se vio en la historia; es verla en la obra, pues la hizo. No la hizo como hubiese querido, ni siquiera la hizo siempre como debiera, pues no era sino una filosofía, es decir, una fuerza humana trabajando en una obra más que humana. Por lo menos, toda la grandeza que legítimamente puede atribuirse depende de la fidelidad de que dio pruebas respecto de su propia esencia. El espíritu de la filosofía medieval no hace sino uno con el de la filosofía cristiana. Fue fecunda, creadora, mientras se incorporó voluntariamente a una Sabiduría que vivía de fe y de caridad. Los pensadores cristianos sintieron hasta la angustia la estrechez de los límites de la cristiandad medieval: boni igitur paucissimi respectu malorum Christianorum, et nulli sunt respectu eorum qui sunt extra statum salutis[19]. Sin embargo, aun en ese estrecho límite, la filosofía cristiana podía vivir. Murió primero por sus propias disensiones, y sus disensiones mismas se multiplicaron en cuanto se tomó por un fin en lugar de ordenarse hacia esa Sabiduría que era al mismo tiempo su fin y su principio. Albertistas, tomistas, escotistas, occamistas contribuyeron a la ruina de la filosofía medieval, en la medida exacta en que descuidaron la investigación de la verdad para agotarse en luchas estériles sobre el sentido de las fórmulas que la expresan. La multiplicidad de fórmulas no hubiera tenido inconveniente alguno, muy por lo contrario, si el sentido cristiano que asegura la unidad no se hubiese obscurecido y a veces perdido. En cuanto faltó, el pensamiento medieval no fue más que un cadáver inanimado, un peso muerto bajo el cual se hundió en el suelo preparado por él, único sobre el cual podía construir. Pues era el gran obrero de una cristiandad que no podía vivir sin él y sin el cual esta no podía vivir. Por no haber sabido mantener la unidad orgánica de una filosofía verdaderamente racional y verdaderamente cristiana, la escolástica y la cristiandad se hundieron simultáneamente bajo su propio peso.

Hagamos votos por que al menos la lección no se pierda. No es la ciencia

moderna, esa gran fuerza unitiva de los espíritus, la que destruyó la filosofía cristiana. Cuando nació la ciencia moderna ya no había más filosofía cristiana viva para acogerla y asimilarla. Esta obrera de paz murió de la guerra; la guerra nació de la rebelión de los egoísmos nacionales contra la cristiandad, y esa misma revuelta, que la filosofía cristiana debió prevenir, vino de las disensiones internas que padeció por haber olvidado su esencia, que era de ser cristiana. Dividida contra sí misma, la casa se derrumbó. Quizá sea tiempo todavía de intentar reconstruirla; mas, para que la filosofía cristiana renazca, es menester también que nazca una cristiandad nueva y que aprenda a mantenerse con sabiduría. Es el único clima en que puede respirar.

[1] G. PARIS, La littérature française au moyen âge, 2.ª ed., París, Hachette, 1890, p. 30.

[2] «Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiae, quae est propria directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta, nisi de actibus justitiae; et, si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem justitiae, ut patet per Philosophum, in Ethic., lect. II. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 100, 2, Resp.

[3] «Omnis virtus moralis est circa actiones vel passiones, ut dicitur in II Ethic. (lect. III). Sed humilitas non commemoratur a Philosopho inter virtutes quae sunt circa passiones; nec etiam continetur sub justitia quae est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus. Ad quintum, dicendum quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur: et ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 1, ad 5. Esa virtud moral de humildad, que se impone a todo hombre convencido

de que vive en un universo creado y que es una criatura, es una consecuencia moral directa de la metafísica cristiana. Su necesidad parece, aun hoy, absoluta para toda moral, hasta simplemente humanista, que quiere ser completa. Véanse las sugestivas páginas de I. BARBITT, On Being Creative, Boston, 1932, p. 16 y sig.

[4] «Sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quamdam communitatem seu républicain hominum sub Deo». Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., Ia-IIae, 100, 5, Resp.

[5] La concepción de las seis edades del mundo, seguidas de la edad del reposo, fue legada a la Edad Media por san Agustín. Las edades del mundo se suceden como las edades del hombre: De Genesi contra Manich., I, 23, 35-41; Patr. lat., t. 34, col. 190-193 (sobre la desigualdad de las edades: loe. cit., 24, 42; col. 193; sobre su aplicación a la vida espiritual: 25, 43; col. 193-194. Cf. Enarr. in Ps. 92, 1; Patr. lat., t. 37, col. 1182. De div. quaest. 83, 58, 2; t. 40, col. 43-44). El problema se planteaba diferentemente en los siglos XII y XIII, puesto que a ese esquema histórico había que integrar toda la historia desde los tiempos de san Agustín; véase HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, De imagine mundi, lib. III, continuatio; Patr. lat., t. 172, col. 186-188. HUGUES DE SAINT-VICTOR (Excerptionum allegoricarum lib. XXIV, Patr. lat., t. 177, col. 225-284) sustituye las edades por los reinados; los reinados son luego distribuidos entre las épocas por san BUENAVENTURA, In Hexaem., col. 16; ed. Quaracchi, t. 5, pp. 403-408.

[6] «... Sic proportione universum genus humanum, cujus tanquam unius hominis vitam est ab Adam usque ad finem hujus saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat». San AGUSTÍN, De vera religione, XXVII, 50; Patr. lat., t. 34, col. 144. Cf. De civ. Dei, X, 14; Patr. lat., t. 41, col. 292. La noción se extiende al acrecimiento de los conocimientos humanos, en san Buenaventura: «Dicendum quod mundus, habet aetates secundum statum praesentem. Quoniam enim senescit mundus, oportet etiam, quod fuerit juvenis; si ergo habuit senium, et juventutem, ac per hoc intermedias aetates. Istae autem aetates assignantur in statu illo secundum profectum ad gloriam; unde cum mundus paulative profecerit in cognitione, sicut in uno homine assignantur aetates diversae, ita et in mundo». In IV Sent., 40, dub. 3; ed. Quaracchi, t. 4, p. 854. Aquí se trata siempre de los progresos de la humanidad hacia su fin sobrenatural. Pero Pascal extenderá más tarde esa

comparación a la adquisición progresiva de las ciencias por la humanidad; véase Pensées, edic, minor, L. Brunschvicg, p. 80 y nota 1. Sobre el papel desempeñado por la Edad Media en la elaboración de la idea de progreso, véase A. COMTE, Système de politique positive. París, Librairie positiviste, 4.ª ed., 1912, t. 2, p. 116.

[7] «Deus itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis: qui non solum coelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia et quadam veluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse». San AGUSTÍN, De civ. Dei, V, 11; Patr. lat. t. 41, col. 153-154.

[8] San AGUSTÍN, De civ. Dei, V, 10, 1-2; Patr. lat., t. 41, col. 152-153. San Agustín muestra que Dios quiso las costumbres romanas, porque quería asegurar la grandeza del imperio romano, terreno en el cual se difundiría más tarde el cristianismo. Todo cuanto un historiador moderno tendería a explicar según el orden de las causas eficientes, está interpretado, pues, por san Agustín, desde el punto de vista de la finalidad. De ahí el carácter unificado, sistemático y filosófico de su relato.

[9] La idea de que la belleza del mundo es comparable a la de un poema cantado por un aedo divino fue tomada por san Buenaventura a san Agustín: «... Sicut creator, ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cujus particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris excurrit, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei qui Deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei». Epist. 138, I, 5; Patr. lat., t. 33, col. 527. Cf. «Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo decursu a scriptura describitur procedere a principio usque ad finem, ad modum cujusdam pulcherrimi carminis ordinati, ubi potest quis speculari secundum decursum temporis varietatem, multiplicitatem et aequitatem, ordinem, rectitudinem et pulchritudinem multorum divinorum judiciorum, procedentium a sapientia Dei gubernante mundum. Unde sicut nullus potest videre pulchritudinem carminis, nisi aspectus ejus feratur super totum versum, sic nullus videt pulchritudinem ordinis et regiminis universi, nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevus est, quod totam possit videre oculis carnis suae, nec futura potest per se praevidere, providit nobis

Spiritus sanctus librum Scripturae sacrae, cujus longitudo commetitur se decursui regiminis universi». San BUENAVENTURA, Breviloquium, Prol., 2, 4, en Tria opuscula, ed. Quaracchi, 1911, p. 17. De ahí la conclusión de san Buenaventura: «Et sic patet, quomodo Scriptura describit successiones temporum; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentiae spirituales». In Hexaemeron, col. 16, 30; ed. Quaracchi, t. 5, p. 408.

[10] G. LANSON, Bossuet, p. 290; citado por G. HARDY, Le "De civitate Dei" source principale du Discours sur VHistoire universelle. París, Leroux, 1913, p. 3. Puede vincularse a la misma tradición, de la que parece ser la más reciente expresión, la obra de J. DU PLESSIS, Le sens de Vhistoire. La caravane humaine, Le Roseau d'or. París, Plon, 1932.

[11] A. Comte inscribió la Ciudad de Dios de san Agustín en el catálogo de su Bibliothèque positiviste au XIXe siècle. Le agrega: «Le Discours sur VHistoire universelle par Bossuet, suivi de YEsquisse historique par Condorcet». Como siempre, Comte tiene aquí conciencia de las continuidades históricas.

[12] HEGEL, Philosophie der Geschichte, Einleit., ed. Reclam, p. 46.

[13] Desde ese punto de vista conviene apreciar la gravedad de la crisis abierta por Joaquín de Flora. Predicar un Evangelio del Espíritu Santo era trastornar completamente la economía de las edades del mundo; san Buenaventura se opone directamente a Joaquín afirmando que no habrá más nuevo Evangelio después del de Jesucristo: In Hexaem., col. 16: «Post novum testamentum non erit aliud». ed. Quaracchi, t. V, p. 403.

[14] Me disculpo de no decir aquí lo que la filosofía cristiana debe a las filosofías musulmanas y judías. Mi verdadera excusa es que lo ignoro, y mi consuelo, que nadie lo sabe. Estoy persuadido de que esa deuda es considerable, pero no se conocerá ni su naturaleza ni su extensión, mientras no se intente con ellas aunque solo sea un ensayo provisional por el estilo del que acabo de intentar respecto de la filosofía cristiana. Lo que puedo decir sobre el particular se limita a algunas consideraciones muy generales.

En primer lugar, me parece imposible compararlas definiendo la filosofía cristiana con relación al Evangelio solo, abstracción hecha del Antiguo Testamento, pues el Antiguo está en el Nuevo: «Novum enim Testamentum in

veteri velabatur, vetus Testamentum in novo revelatur» (san AGUSTÍN, Sermo 160, 6; Patr. lat., t. 38, col. 876). Por eso he empleado constantemente la expresión tradición judeocristiana, y se destruiría la esencia del cristianismo procediendo de otro modo. Ahora bien: los árabes y los judíos han trabajado, como los cristianos, a la doble luz del Antiguo Testamento y de la filosofía griega. Es muy natural, pues, que sus trabajos ayudaran mucho a la filosofía cristiana a constituirse. Sin embargo, si los filósofos de la Edad Media les deben mucho en la elaboración técnica de los problemas, no les deben ninguno de sus principios, que derivan todos de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. De modo que a menudo habrá paralelismo sin tomarles nada. Además, aun donde se les ha tomado, habrá que preguntarse si no ha habido transformación. Los judíos no tienen ni el Corán ni el Evangelio; los musulmanes tienen el Corán; los cristianos tienen el Evangelio; y estas son fuentes probables de divergencias. En fin, habrá que tener en cuenta diferencias profundas en las condiciones en que esas filosofías se elaboraron. Lo que llamo filosofía cristiana es la obra propia de los teólogos cristianos trabajando en nombre del cristianismo mismo y para él. Creo que, en cierta medida, también sería el caso de los filósofos judíos; me pregunto si podría decirse lo mismo de los filósofos musulmanes. La filosofía "árabe" no es necesariamente "musulmana": la de Averroes lo es muy poco y sería cosa de saber hasta qué punto lo es la de Avicena. De todos modos, esa historia nos pondría en presencia de un movimiento muy diferente al del pensamiento cristiano; en el supuesto de que haya existido una "filosofía musulmana", lo que me inclino a creer, no se puede prever con certeza por anticipado en qué difiere de ella o se le parece la "filosofía cristiana". Hasta por eso es necesaria la historia de las ideas. Sin embargo, me parece seguro que la filosofía cristiana ha de diferir menos de la de los judíos o de la de los musulmanes, de cuanto difieren sus religiones. La filosofía, por el hecho de que es racional, tiende a la unidad; los misterios religiosos, aun cuando influyan sobre ella, no se le incorporan; el aporte religioso del Evangelio, en razón de su misma profundidad, la domina de más alto aún. Por eso la filosofía cristiana podría aparecer simultáneamente como más rica que las demás, pero más pobre respecto de la religión de que se nutre, que las demás respecto de las suyas. Apoyada en la substancia de un misterio insondable, no puede tener ilusión alguna sobre sus límites.

[15] San BUENAVENTURA, Collât, in Hexaemeron, XVI, 29-30; ed. Quaracchi, t. V, p. 408. Sobre el tema De translatione studii, en que aquí se inspira san Buenaventura, véase E. GILSON, Humanisme médiéval et Renaissance, en Les idées et les lettres, París, J. Vrin, 1932.

[16] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., IIa-IIae, 29, 1, ad lm.

[17] Santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., IIa-IIae, 29, 2, ad 3m.

[18] Santo TOMÁS DE AQUINO, In de Div. Nom., cap. XI, lect. 1; ed. Mandonnet, t. 2, pp. 601-602. Léanse también las lecciones 2 y 3, ibid., pp. 605-620, que enseñan con amplitud y sensible emoción los fundamentos metafísicos de la paz cristiana.

[19] Véase todo este texto de R. BACON, Un fragment inédit de V “Opus Tertium”; ed. P. Duhem, Quaracchi, 1909, pp. 164-165.

XX.

LA EDAD MEDIA Y LA FILOSOFÍA

LLEGADOS AL TÉRMINO DE ESTA investigación experimentamos naturalmente el deseo de volvemos hacia ella para extraer sus resultados. No para tratar de justificarlos por última vez: es demasiado tarde; antes bien para definirlos, y quizá ante todo para decir qué no podían ser, y por consiguiente lo que no son.

He planteado el problema de la filosofía medieval en un plano propiamente histórico, y por tanto espero haber llegado a conclusiones propiamente históricas. Ciertas o falsas, lo son históricamente, y su resultado inmediato debiera ser, ante todo, afectar la enseñanza de la historia de las filosofías medievales. Quizá no nos hayamos dado suficiente cuenta de que la legitimidad de tal enseñanza presenta un verdadero problema. Si san Agustín no hace más que repetir a Platón, si santo Tomás o Duns Escoto solo dicen teorías de Aristóteles mal comprendidas, es perfectamente inútil estudiarlos; por lo menos es inútil desde el punto de vista de la historia de la filosofía, y la existencia de un gran vacío entre Plotino y Descartes se justifica por eso mismo. El historiador solo puede referir lo que ha sucedido; si no ha ocurrido nada en filosofía, entre el final del pensamiento griego y el comienzo de la Edad Moderna, el vacío no está en la historia sino porque se halla en las cosas, y la historia no tiene nada que reprocharse. Muy distinto será si lo esencial de las conclusiones precedentes es verdadero. Supuesto que san Agustín haya agregado algo a Platón, y santo Tomás o Duns Escoto a Aristóteles, la historia de la filosofía en la Edad Media posee un objeto propio; se me disculpará que le conceda alguna importancia, recordando que hay gente cuyo oficio es enseñarla[1].

Reconozcamos, sin embargo, que ese punto solo tiene importancia secundaria, pues los profesores de historia no son la causa final de la historia, sean cuales sean sus ilusiones sobre el particular. La verdadera cuestión es que, queriendo extraer un espíritu de la filosofía medieval y habiéndolo identificado con el de la filosofía cristiana, he debido limitar doblemente el alcance de mis conclusiones. Por una parte, estas son solidarias del valor de las consideraciones históricas en que se fundan; por otra parte, suponiendo que esas consideraciones sean

valederas, dejan abierto un problema filosófico que las excede, que no bastan a resolver, pero cuya existencia no quita nada a su propia validez. Ahora bien: históricamente hablando, es natural que no he pretendido trazar un cuadro comparativo de la filosofía medieval y de la filosofía griega. Por lo demás, creo que aquí la historia misma sería vana y que nada se ganaría con trazarlo. ¿Cómo comparar el cristianismo con el fin del estoicismo, puesto que es sumamente difícil demostrar realmente, para formas de pensamiento contemporáneas, en qué sentido obraron las influencias?[2]. Y lo mismo sucede con Plotino y su maestro Ammonio Saccas. Tratando de cotejar textos, tomados en su materialidad misma, se llegará a hechos cuya interpretación será demasiado arbitraria para merecer el nombre de prueba. Aún más: hasta para el que se atiene a lo que los filósofos de la Edad Media conocieron realmente del pensamiento griego anterior al cristianismo, el número de problemas particulares que se plantean es prácticamente indefinido. Por último, suponiendo efectuada la selección inicial de algunos problemas principales, es casi imposible mostrar simultáneamente, con igual evidencia, lo que el pensamiento griego entrega y lo que el pensamiento cristiano agrega. El método mismo de semejante investigación debe, pues, dar inevitablemente la impresión de que se comete una grave injusticia con el pensamiento griego, aun cuando nada esté tan lejos de las intenciones de su autor. En cambio, si Platón y Aristóteles ya habían enseñado sobre los puntos en discusión, y si enseñaron en el mismo sentido aquello que se opina ha sido descubierto por la influencia de la Biblia, se ha cometido una real injusticia con la antigüedad. Si Platón y Aristóteles fueron monoteístas, si identificaron la noción de Dios con la noción de Ser y enseñaron la creación de la materia; si, como no se ha temido sostener, los motores inmóviles de Aristóteles, aunque increados, eternos y necesarios, no son sino Ángeles tomistas, creados en el tiempo y contingentes; si, al mismo tiempo que su ser, la relación que la mente y la voluntad del hombre mantienen con Dios es la de criatura a creador, de ser a Ser, tanto entre los griegos como entre los cristianos, entonces la tesis central de este libro es históricamente falsa y no hay más que rechazarla. Los historiadores tienen competencia para decirlo, con tal que consientan discutir el problema en el mismo plano en que ha sido planteado.

Eso no es todo. Aun cuando la cuestión ha sido abordada partiendo de los hechos, la respuesta que le doy pretende traer una contribución positiva a un problema mucho más vasto que el del espíritu de la filosofía medieval: el de la filosofía cristiana[3]. Aquí también importa precisar las posiciones, pues no siempre son tan netas como tenemos el derecho de esperar. La conclusión que se desprende de este estudio, o más bien el eje que la atraviesa de cabo a cabo, es

que todo sucede como si la revelación judeocristiana hubiese sido una fuente religiosa de desarrollo filosófico, siendo la Edad Media latina, en el pasado, el testigo por excelencia de ese desarrollo. Esta tesis podrá ser tachada de apologética, pero, si es verdadera, el hecho de que pueda servir para fines apologéticos no le impide ser verdadera; si es falsa, no lo es porque se la pueda utilizar con ese fin. La cuestión es, pues, saber si es verdadera, cada cual quedando libre de utilizarla como le parezca[4]. Lo que, por lo contrario, la colocaría fuera de la filosofía y fuera de la misma historia de la filosofía, sería sostener que, si es verdadera, todo lo que ha sufrido, directamente o no, la influencia de una fe religiosa ha dejado por eso mismo de tener un valor filosófico. Pero este no es sino un postulado "racionalista" directamente contrario a la razón; porque, en fin, si ha habido una filosofía medieval, esta no invoca más que su valor racional; de modo que no nos libraríamos de ella ignorándola a priori, o criticando en su lugar los contrasentidos que con ella se cometen. Una filosofía puede invocar una revelación y ser falsa, pero no porque en ella se inspire, sino porque es una mala filosofía: los errores de Malebranche, tan profunda y auténticamente cristiano, serían buen ejemplo de ello; pero una filosofía puede inspirarse en una revelación y ser verdadera, y, si es verdadera, es porque es una buena filosofía. A partir del momento en que la razón se tornara exclusivista, perdería el derecho de juzgar.

¿Debo decir que no me ilusiono en cuanto a la eficacia de mi observación? Esta no cambiará en nada las posiciones establecidas, pero autoriza cuando menos a pedirles que sean francas y acepten ellas mismas las consecuencias que derivan de sus principios. En nombre del postulado que yo contesto podrá negarse a los sistemas elaborados por los pensadores de la Edad Media el título de filosofías, pero si se establece que sus posiciones maestras les pertenecen en propiedad y no son una simple herencia de los griegos, habrá que reconocer al mismo tiempo que todo cuanto las metafísicas clásicas heredaron de la Edad Media, a partir del siglo XVII, basta para ponerlas ipso facto fuera de la filosofía. No bastará con que una tesis metafísica haya olvidado su origen religioso para que se transforme en racional. Habrá que espulsar, pues, de la filosofía, al mismo tiempo que de su historia, con el Dios de Descartes, el de Leibniz, el de Malebranche, el de Spinoza, el de Kant, pues tanto estos como el de santo Tomás no existirían sin el del Antiguo y Nuevo Testamento. Augusto Comte tendría entonces razón: la metafísica de los modernos no sería sino la sombra proyectada de la teología medieval, y sin serio inconveniente podrían relegarse una y otra a una rama de la arqueología mental, puesto que han sido sobrepasadas. Lo que dejaría de ser franco sería pretender que el valor de las metafísicas modernas se debe a que

están desvinculadas de toda inspiración religiosa, cuando de ella han nacido y se nutren, y negar audiencia a las metafísicas de la Edad Media, porque tienen la honestidad de confesar que de ella nacieron y se nutrieron. Si la ignorancia en que hoy se mantiene a las filosofías de la Edad Media no tiene otros motivos, todo la autoriza a extenderse a los tiempos modernos; aun me atrevo a predecirle otras conquistas, si, eliminando del pensamiento griego todo cuanto este debe a influencias religiosas, se deja llevar hacia el pasado.

Tomemos, pues, a la filosofía de la Edad Media tal cual se presenta a nosotros y reconozcamos, además, que el problema se basta, pues aquella ofrece al historiador de las ideas un espectáculo bastante sorprendente para quien trata de comprenderlo. Es imposible abrir las Sumas teológicas o los Comentarios sobre las Sentencias sin encontrarlos repletos de textos cuyo origen griego no es dudoso y de glosas sobre esos textos. La biblioteca de un teólogo medieval contenía en primer lugar la Biblia; luego Aristóteles; después comentarios sobre Aristóteles, como los de Alberto Magno o los de santo Tomás; por último, si sus medios se lo permitían, supercomentarios que comentaban los comentarios, como Juan de Jandun hizo con Averroes, y, cerrando el todo, un montón de Cuestiones discutidas para saber lo que todo eso quería decir. Al mismo tiempo, por poco que se los mire con cuidado, esos comentarios dejan la impresión de tal libertad que a menudo han sido acusados de infidelidad. Por lo demás, ¿cómo no había de ser así, puesto que, tratándose del mismo texto, no dejan de contradecirse? Cada cual encuentra siempre en el inagotable arsenal de Aristóteles la frase que necesita para justificar su propia posición. Es que, según la frase de un viejo autor, «la nariz de la autoridad es de cera: se le da vuelta del lado que uno quiere». ¿A quién se engaña, pues, aquí? O bien la Edad Media tomó en serio a la filosofía griega, y debe reconocerse entonces que la interpretación que de ella nos da no es ni filosóficamente coherente, ni históricamente fiel; o bien la obra que aquella perseguía no tenía relación alguna con la de los griegos, y entonces, ¿por qué san Buenaventura y santo Tomás, en vez de dedicarse valientemente a la constitución de una filosofía específicamente cristiana, original y nueva, se vistieron con jirones arrancados al pensamiento antiguo, a riesgo de parecer cristianos disfrazados de griegos, es decir, hombres que ya no serían ni griegos ni cristianos? Sin embargo, menos cristianos o menos griegos, no hubiesen sido filósofos.

La Edad Media es un todo bastante complejo para que en ella puedan encontrarse las experiencias cruciales necesarias a la verificación de semejantes hipótesis. Puede saberse lo que hubiera sido la enseñanza de la filosofía en las

Universidades del siglo XIII si aquella se hubiese substraído deliberadamente a las influencias del medio cristiano. Averroes intentó el experimento con el Islam; los averroístas lo renovaron sin descanso en tierras de cristiandad. El resultado es sabido: completa esterilidad filosófica. Puede discutirse y sin duda se discutirá siempre la fidelidad de la interpretación de aquellos, pues no tenemos menos Aristóteles de los que la Edad Media conoció; pero esa no es la cuestión, pues si se les pudiera probar que le han agregado algo, esos hombres, cuyo ideal mismo era una ausencia total de originalidad, quedarían consternados. ¡Recuérdense las invectivas de Averroes contra Avicena, cogido en flagrante delito de "inventar" algo! La filosofía griega con agregado de la revelación cristiana sobrevivió, pues, en esa mezcla de Aristóteles y de neoplatonismo, duró varios siglos, desde el XIII hasta el xvi, y a la fecha no se conoce una idea original salida de ella. Si se lamenta que la Edad Media, empleando la filosofía griega, no se privara de abandonar su letra, o si, inversamente, para comodidad de la historia amiga de las simplificaciones lineales, quiere verse una Edad Media entregada al más sistemático psitacismo, ahí están los averroístas para satisfacerlos. El "ipsedixitismo" les es propio, pero no lo es de san Buenaventura, ni de santo Tomás de Aquino.

Nada ganan con ello, pues precisamente es lo que se les reprocha en nombre del espíritu crítico. Inspirándose en Aristóteles y en Platón, declarando seguir sus principios, los filósofos cristianos extraen de esos principios consecuencias en que ni Platón ni Aristóteles pensaron jamás; todavía más: consecuencias que no hubieran tenido cabida en sus sistemas sin arruinarlos. Tal es particularmente el caso de la famosa distinción de esencia y de existencia, necesaria, en cualquier sentido que se la entienda, para cristianos, inconcebible en la filosofía de Aristóteles. Desde el punto de vista de un peripatetismo consecuente, la noción de potencia es solidaria con la de materia; todo lo inmaterial es, pues, un acto puro, es decir, un dios. Para un filósofo cristiano, un ser inmaterial no es todavía un acto puro, puesto que está en potencia respecto de su propia existencia; por eso santo Tomás, ampliando la noción de potencialidad, la disocia de la materialidad; en lugar de identificarla con cierto modo de ser, el de la materia, la extiende a la materia misma. Duns Escoto va más allá. En su deseo de asegurar una realidad positiva a todos los elementos de los seres compuestos, opera sobre la noción de acto la misma disociación que santo Tomás había efectuado con la de potencia. Tal como este la concibe, la materia está dotada de una actualidad propia, y como su distinción con la forma exige que sea inmediata y radicalmente diferente, se le atribuirá una actualidad que será la de la potencia misma; consecuencia ineluctable, piensa Duns Escoto, de la noción cristiana de

creación, pues si la materia es creada, es ser, y si es ser, es acto, o en acto. Ahí tenemos, pues, un aristotelismo en el que, en nombre de una metafísica ajena a él, ni la potencia se une a la materialidad ni la forma a la actualidad. ¿No es fundar la metafísica sobre un contrasentido, y, con la metafísica, la física, la psicología y la moral que en ella se inspiran?

El hecho no puede negarse, pero hay que interpretarlo. Si quiere decirse que, tomadas en sí y desde un punto de vista propiamente dogmático, las conclusiones de santo Tomás o de Duns Escoto son discutibles, nada es más exacto. En cuanto filósofos, dependen del derecho común, y puesto que sus doctrinas se dan como racionales, quedan sometidas al juicio de la razón. Pero, en primer lugar, antes de tener el derecho de juzgarlas, hay que comprenderlas; nada menos lisonjero, para el que a ello se entrega, como el comentario sobre el contrasentido. Pero supongamos que la doctrina por discutir sea realmente comprendida, ¿cómo podría reprochársele el no haberse encerrado en un sistema ya hecho, al que abiertamente tomaba como punto de partida? Sería tanto como decir que Malebranche y Spinoza no son filósofos porque, declarando que siguen a Descartes, sacaron de su método consecuencias que él mismo no había previsto. Es difícil que Fichte pase por el resultado de una simple equivocación sobre el sentido auténtico del kantismo; la objetivación del querer, intentada por Schopenhauer, ¿es un puro error sobre la Crítica de la razón práctica? Querer hacer una crítica de los sistemas, que a un tiempo y desde el mismo punto de vista sea histórica y filosófica, es realizar una contradicción en los términos. Toda filosofía procede de otra y de ella se distingue; bien puede la crítica histórica mostrar cómo procede y en qué sentido se distingue, pero negándole el derecho de distinguirse la destruiría a la vez que a su objeto.

Si la apreciación dogmática de los sistemas descritos por la historia es de orden distinto al de la historia misma, nada se habrá probado contra la filosofía cristiana con probar que las filosofías griegas de las que es prolongación revisten un aspecto nuevo. Lo que habría que probar, para condenarlas como filosóficamente inconsistentes, es que el problema del ser y del devenir no era un problema fundamental en las doctrinas de Platón y de Aristóteles. Si pudiera mostrarse que ni uno ni otro de esos pensadores intentó la distinción de lo necesario y de lo contingente, asoció las nociones de necesario y de real, de contingencia y de posible, subordinó el orden de lo contingente a un orden de lo necesario que explique su realidad por lo mismo que funda su inteligibilidad, se habría hecho mucho para hacer improbable la coherencia de la filosofía cristiana. Pero si, por lo contrario, es verdad que los griegos se habían planteado ya el

problema del principio del ser, ¿cómo negar que los filósofos cristianos permanecieron exactamente en la misma línea ahondando el problema de lo real hasta el de la existencia y haciendo, por vez primera, que la noción de actualidad expresara su pleno sentido? Tal es, me parece, la obra propia de la filosofía cristiana; todas sus audacias parten de ahí, y de ahí que sea una filosofía verdadera, cuya acción excede los límites de la Edad Media y continuará ejerciéndose mientras haya hombres para creer en la existencia de la metafísica. Solo que, para convencerse de la existencia de una filosofía medieval, es menester estudiar a sus representantes; quien se contente con repetir, basándose en la fe de la autoridad, que los hombres de aquellos tiempos fueron cautivos de la autoridad, o les reproche, en nombre de la libertad de conciencia, que rechazaran someterse a la letra de Aristóteles, tendrá siempre razón, como se la puede tener una vez decidido a mantener una tesis al precio de todas las incoherencias. El espíritu crítico así concebido tiene toda licencia, salvo contra sí mismo; puede preferírsele otro ideal: el de un espíritu bastante libre para someterse a la evidencia de los hechos, sin tratar nunca de tener razón contra la razón.

Sin embargo, solo se evita la mitad de la objeción con riesgo de sucumbir bajo la otra. Si el pensamiento de la Edad Media gozó de esa independencia y vivió una vida verdaderamente filosófica, ¿qué relación real puede tener con la religión? En una palabra: si aquel no traicionó a la filosofía, ¿cómo podría no haber traicionado al cristianismo? Vano sería ocultarse la gravedad de ese reproche, aunque quizá no sea imposible defender al pensamiento medieval. Pero tal vez pudiera preguntarse primero a quienes niegan su existencia, por qué no lo hacen en nombre de dos principios contradictorios. Puede comprenderse que se les reproche el haber disuelto la esencia de la filosofía para dejarla perder en la de la religión. Es también una objeción inteligible que, inversamente, se le reproche el haber dejado que se pierda la esencia del cristianismo para reducirlo a no ser más que una filosofía; lo que deja de serlo es que se le objete ambas a la vez. Si los pensadores de la Edad Media fueron tan filósofos que comprometieron la esencia del cristianismo, ¿cómo no tomar en serio sus sistemas, y con qué derecho se los eliminaría de la historia de la filosofía? Pero si, por el contrario, sacrificaron la filosofía a las exigencias religiosas del cristianismo, ¿cómo se les reprocharía, además, de no haber sido cristianos?

Entre esas objeciones contradictorias pasa la verdad histórica, verdadera porque es conforme a la realidad de los hechos. El reproche de haber sacrificado demasiado a la filosofía es, a la vez, el más trivial y el más antiguo de los que se

han hecho a los filósofos cristianos. Aun hoy el protestantismo juzga que es su deber «reaccionar contra la invasión del espíritu pagano en la Iglesia» y que ese fue uno de los principales fines que se propusieron los reformadores del siglo XVI[5]. Nada más cierto; innumerables textos de Lutero podrían atestiguarlo si necesario fuera. Pero la objeción, aun cuando puede recibir un sentido específicamente protestante, no es necesariamente protestante en su esencia. Malebranche no era protestante y sin embargo se queja amargamente del carácter pagano de la escolástica, esa "filosofía de la serpiente"[6]. Erasmo no era y jamás quiso ser luterano, pero eso no le impidió que protestara, con Lutero, contra la mixtura de Aristóteles y del Evangelio hecha en la Edad Media por Alberto Magno, santo Tomás y Duns Escoto; también para este la "filosofía del Cristo" es el Cristo sin la filosofía, es decir, el Evangelio. Pero, desde la Edad Media, san Pedro Damián todos los antidialécticos, aun los papas, no habían esperado la Reforma para prevenir solemnemente a los teólogos del peligro en que ponían a la fe haciéndose filósofos. ¡Con qué vigor Gregorio IX recuerda a los maestros de teología de la Universidad de París que la filosofía, esa sirvienta de la teología, está en situación de convertirse en una sirvienta dueña! Esos doctores en teología, que debieran ser teólogos, ¿no son acaso simples "teofantes"? Con ellos la naturaleza se antepone a la gracia, los filósofos reemplazan el texto inspirado por Dios, el arca de la alianza tiene tratos con Dagon, y, a fuerza de querer confirmar la fe por la razón natural, hacen inútil a la fe misma, puesto que no habría ningún mérito en creer lo que la razón podría demostrar. Que esos doctores en teología no se las den de filósofos —nec philosophos se ostentent—; he ahí la solemne advertencia, a la Universidad de París, del papa que hizo cuanto pudo por protegerla y salvarla de sí misma[7]. Los testimonios son demasiado numerosos y proceden de lados demasiado distintos, para no atestiguar la presencia de un obstáculo real y fundado en la naturaleza de las cosas; tratemos, pues, de situarlo exactamente y de determinar su naturaleza.

Tomada en su esencia, la objeción es ante todo de orden religioso y, sea cual sea la concepción del cristianismo que la inspira, es una objeción cristiana. El peligro contra el cual previene a los filósofos cristianos es el de llevar al hombre al plano del naturalismo antiguo, por un olvido fatal del Evangelio y de san Pablo, es decir, de la gracia. En sí, nada más justo; nadie que de corazón defienda los intereses del cristianismo pensará en negar la utilidad, ni siquiera la necesidad permanente de la advertencia. Ne evacuetur crux Christi; eliminarlo, sería eliminar al cristianismo; pero hay que cuidar que de esa verdad no se deduzcan exigencias incompatibles con otras y especialmente con la verdad de la

filosofía. Erasmo protesta, en nombre de la filosofía, contra la contaminación del Evangelio por la filosofía de la Edad Media; quiere hacernos retroceder, por encima de Duns Escoto, de santo Tomás y de san Buenaventura, a la letra del texto sagrado[8]. Supongamos que tiene razón; admitamos también que hay verdadera utilidad en recordar a los filósofos cristianos que la filosofía nunca debiera hacerles olvidar el Evangelio; ¿con qué derecho agrega Erasmo que el Evangelio mismo es una filosofía? Si los cristianos no tienen derecho a más sino al Evangelio y a la Iglesia, nada falta a su cristianismo, pero ¿es seguro que también tendrán una filosofía? Porque, o no se verá en el Evangelio sino un moralismo natural, lo que sería suprimirle el carácter religioso y aniquilar al cristianismo so pretexto de salvarlo; o bien se mantendrá el carácter sobrenatural y religioso del Evangelio, y entonces ¿cómo podría sostenerse todavía que es una filosofía? Si se quiere estar de acuerdo consigo mismo, es menester ir más allá de Erasmo y buscar otra posición.

La de Lutero era todavía más curiosa: tenía por lo menos el mérito de la franqueza. Para él, «la moral de Aristóteles casi entera es el peor enemigo de la gracia». En adelante no hay más compromiso. No solo el cristianismo no es una filosofía, sino que jamás habrá filosofía, esa stultitia, que pueda decirse compatible con el Evangelio. Pocos, aun entre sus discípulos, llegan a ese extremo. Sin embargo, aun en el momento en que interiormente se rechazan sus conclusiones, y cuando se rechazan con toda fuerza, no se puede olvidar la vieja verdad que Gregorio IX y tantos teólogos de la Edad Media tuvieron el cuidado de que no se perdiera: el carácter radicalmente trascendente del cristianismo, como religión, con relación a toda filosofía generalmente cualquiera, y a la filosofía cristiana en particular.

Este es un punto sobre el cual conviene insistir, pues su desconocimiento es el origen de los más sutiles y duraderos errores. Desde el punto de vista de Lutero y de un luteranismo consecuente —rara avis—, no hay mala interpretación posible, puesto que el cristianismo, tal como él lo concibe, le prohibe tener una filosofía de la naturaleza. Mas para todos los que, sin negar la legitimidad de la filosofía, quieren que el cristianismo se incorpore a ella enteramente, la noción de filosofía cristiana seguirá siendo siempre como un sueño, flotando eternamente en la bruma de los posibles y condenada, por su propia esencia, a no realizarse nunca. La filosofía cristiana, dicen, jamás existió, todavía no existe, pero pudiera existir, sin duda nacerá pronto; pronto, a menos que la vida llegue a faltarle al soñador antes que su sueño se convierta en realidad. Quizá sea porque el objeto de sus deseos no pertenece al orden de los posibles. Esos insatisfechos

no encuentran en la filosofía medieval lo que en ella busca, pero tampoco lo encontrarán en ellos mismos, porque no puede existir. Querrían una filosofía que fuese verdaderamente una filosofía, es decir, pura y rigurosamente racional, pero en la que se integrarían todas las experiencias trascendentes y propiamente sobrenaturales, que son lo propio del cristianismo y constituyen la esencia religiosa: el drama íntimo que se desarrolla entre la naturaleza y la gracia, la vida secreta de la caridad, los misterios de la vida divina en Dios y en nosotros, y tantos otros temas sin los cuales el cristianismo dejaría de ser lo que es, que intentan en vano integrar en esa filosofía cristiana siempre en vísperas de nacer, y en la cual la ausencia de la filosofía cristiana ya nacida les impide tenerla por cristiana[9].

Justamente porque están ausentes de ella es una filosofía, y solo una filosofía, y porque es contradictorio que se integren a una filosofía, jamás existirá la de ellos. Hay que resignarse; una filosofía, aun cristiana, bien puede tener un lugar en el edificio de la sabiduría cristiana —¡contiene tantas otras cosas!— pero nunca será su equivalente. Pedir a la parte que a la par de permanecer fiel a su esencia absorba el todo, es destruir a un tiempo el todo y la parte. De modo que si a la filosofía cristiana de la Edad Media se le reprocha que no haya sido cristiana, porque en sus especulaciones sobre la naturaleza, la materia primera, la unidad o la pluralidad de las formas, no se ve nada que sea de interés esencial para la obra de salvación, o, inversamente, porque en ella no parece haber encontrado un lugar lo que es de interés esencial para la obra de salvación, se muestra sencillamente que no se entiende ni lo que es el cristianismo ni lo que es la filosofía. Los pensadores de la Edad Media entendieron muy bien uno y otra, y por eso, prosiguiendo resueltamente la especulación griega, consiguieron hacerla progresar. Si de ello se duda, ¿no es precisamente porque se busca a la filosofía medieval donde no puede estar, es decir, en la religión?

Dícese que en la historia de la filosofía no existe un solo principio auténticamente cristiano que los filósofos de la Edad Media y, por mediación de ellos, la propia filosofía, deban a la Biblia. Aun cuando esto fuera cierto, ¿qué probaría contra la existencia y la originalidad de la filosofía cristiana? Absolutamente nada. Los cristianos que eran, querían seguir siendo o aspiraban a ser filósofos, dieron pruebas del más elemental buen juicio no dirigiéndose al Evangelio para buscar en él con qué fundar una secta que se añadiría a las demás sectas filosóficas. Los historiadores que comprueban que el Evangelio no ha cambiado bruscamente el estado de los problemas psicológicos, físicos, metafísicos o morales, no hacen, por su parte, sino admitir el hecho evidente de

que el cristianismo no ha modificado la filosofía agregando un nuevo sistema a antiguos sistemas, sino trascendiéndolos todos. La “buena nueva” era el anuncio de la promesa de salvación. No era, pues, la clave de la materia primera que el Evangelio ponía en manos de los hombres; tanto antes como después de la llegada del Cristo, los filósofos no hallaban a su disposición más datos técnicos que los resultados pacientemente acumulados por la labor de los griegos; si de ahí partieron, se debe a que ese era el único punto de partida posible para ellos. La filosofía de los cristianos es y no podía ser otra sino una continuación de la filosofía griega. Agreguemos solo que si, con ellos y por ellos, esta continúa, es precisamente porque eran cristianos.

Su religión no les traía una filosofía nueva, pero hacía de ellos hombres nuevos. El nuevo nacimiento que se hizo en ellos debía preparar el renacimiento de la filosofía, que también tenía gran necesidad de renacer. El pensamiento de Platón y de Aristóteles, el de Demócrito y de Epicuro, la disciplina moral del estoicismo habían dado sus frutos. No digamos que esos pensamientos estaban muertos: Séneca, Epicteto, Marco Aurelio vendrían a contradecirnos, pero ya no podían dar sino frutos de una nueva especie, y cada vez que en los primeros siglos de la era cristiana el viejo árbol parece reverdecer por una nueva savia, es que una vida religiosa lo anima. A menudo es la vida cristiana; Plotino mismo, que la rechazó, fue, al mismo tiempo que Orígenes, alumno de aquel Ammonio Saccas que, tanto como sus discípulos, no ignoraba la existencia del cristianismo. Cuando los filósofos cristianos ponen manos a la obra, el Evangelio quizá tiene ya algo que ver en los nuevos colores con que se viste el pensamiento pagano. Se lo discute, se lo refuta, pero los filósofos paganos tienen conciencia de su existencia, como de una fuerza que cuenta y con la que hay que contar. ¿Qué ocurrirá cuando, a su vez, los cristianos vuelvan a los problemas filosóficos para abordarlos con un espíritu nuevo? Seguramente no buscarán en ellos el secreto de su vida religiosa: la fuente está en otra parte; pero no podrán impedir que la vida religiosa dé pábulo a la discusión y prepare la solución. Los filósofos de la Edad Media no hicieron sino eso: continuaron la obra empezada en el siglo II y la acercaron a su punto de perfección.

Si hay contingencia real de la filosofía, aun cristiana, con relación al cristianismo, ¿por qué existió, pues? En otros términos, ¿por qué la Edad Media cristiana tuvo una filosofía? Fácil sería contestar a esta pregunta diciendo sencillamente que debía haber una filosofía en cuanto hubiera cristianos filósofos. Nada les obligaba a filosofar, ni tampoco había nada que les impidiera hacerlo. Sin embargo, esta no sería más que una respuesta superficial. La verdad

es que, de hecho, si no en derecho, la existencia de una filosofía cristiana era inevitable, que aún lo es hoy y seguirá siéndolo mientras haya cristianos que piensen. Esta inevitabilidad no surge de la esencia del cristianismo, que es una gracia, sino de la propia naturaleza de lo que este colma, pues lo que este colma es una naturaleza y esta es el objeto propio de la filosofía. En cuanto un cristiano reflexiona sobre el sujeto portador de la gracia, se hace filósofo.

Si de los tan diversos análisis que os he sometido me atreviera a extraer la conclusión de sus conclusiones, diría que el resultado esencial de la filosofía cristiana es la afirmación meditada de una realidad y de una bondad intrínseca de la naturaleza, que los griegos solo pudieron presentir, por no haber conocido el origen y el fin. No se me oculta el aspecto paradójico de semejante tesis, pero ahí están los hechos, y un contrasentido clásico no deja de ser un contrasentido. ¿Acaso no es cometer uno, tomar lo que los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media dicen de la corrupción de la naturaleza, por lo que estos piensan de ella? Sin embargo, es lo que se hace; y haciéndolo no se comete un simple error de valoración sobre la intensidad de un sentimiento, sino que se les atribuye uno que no experimentaban y se les niega uno cuya ausencia, si no lo hubiesen sentido, les hubiera excluido del cristianismo tal como ellos lo comprendían. ¿Cómo ha podido producirse semejante error de perspectiva? Las causas son sin duda múltiples y muy complejas, pero hay por lo menos una cuya acción no deja lugar a dudas: el cambio de perspectiva sobre la esencia del cristianismo, que se produjo a partir de la Reforma y que el jansenismo ayudó a difundir y a confirmar.

Lo que no es cierto del cristianismo medieval lo es, en efecto, del de los reformadores. Ni los judíos, ni los griegos, ni los romanos, a quienes se predicó el Evangelio creyeron que esa predicación significara la negación de la naturaleza, aun caída en desgracia, o la negación correlativa del libre albedrío. Muy por lo contrario, en los primeros siglos de la Iglesia, ser cristiano era esencialmente mantenerse a igual distancia entre Manes, que negaba la bondad radical de la naturaleza, y Pelagio, que negaba, con las heridas que esta había recibido, la necesidad de la gracia para curarla. San Agustín mismo, aunque la controversia antipelagiana hizo de él el Doctor de la gracia, tanto podría llamarse también el Doctor del libre albedrío, pues luego de empezar a escribir un De libero arbitrio antes de conocer a Pelagio, juzgó necesario escribir un De gratia et libero arbitrio en lo más recio de la disputa pelagiana. Para encontrar un De servo arbitrio hay que llegar a Lutero. Con la Reforma aparece por vez primera esta concepción radical de una gracia que salva al hombre sin cambiarlo, de una

justicia que rescata a la naturaleza corrupta sin restaurarla, de un Cristo que perdona al pecador las heridas que se ha hecho, pero no las cura. Ahora bien: a medida que el tiempo transcurría y que el catolicismo medieval perdía influencia, se produjo, por una singular ilusión de perspectiva, el hecho de que se llegara a confundirlo con ese cristianismo de los reformadores, que era su negación misma. A partir de ese momento, la obra entera de la filosofía medieval solo podía parecer una hipocresía, incapaz, desde luego, de engañar a nadie, o, en la hipótesis más indulgente, como un error ingenuo.

Para quien supone, en efecto, que la Edad Media no admite la persistencia estable de la naturaleza bajo el pecado que la hirió, ¿cómo comprender que sus filósofos pudieran seriamente querer una física, una moral, una metafísica, en fin, basada en esa física y en esa moral? Puesto que, por hipótesis, todo lo que para los griegos era el objeto propio de la especulación racional ha dejado de existir, ¿a qué podrá echar mano la filosofía? De nada servirá objetar que de hecho ha habido filósofos en la Edad Media; si creyeron serlo, no pueden haberlo sido, pues su cristianismo les vedaba el acceso a la filosofía. Efectivamente, eso sería verdad si su posición religiosa hubiese sido tal como la describen. Donde no hay voluntad libre, no hay lucha contra los vicios o la conquista de las virtudes, y no queda lugar alguno para la moral. Donde el mundo natural está corrompido, ¿quién perdería el tiempo leyendo la Física de Aristóteles? Como dice Lutero: tanto valdría elegir la Basura como tema de desarrollo retórico[10]. En resumen: no hubiera habido filosofía medieval si los primeros cristianos hubiesen comprendido su religión como Lutero debía comprender la suya; lejos de promover la obra de los pensadores griegos, habrían prohibido como este la lectura y no habrían visto en la filosofía sino una plaga pestilente, justa venganza en el hombre, de un Dios irritado.

La única dificultad contra esta tesis, pero es real, consiste en que de hecho la posición de los cristianos de la Edad Media era exactamente a la inversa. Bien lo sabía Lutero, y es lo que nunca les perdonó. Para él, todos los filósofos y teólogos medievales son paganos que creen que el pecado original dejó subsistir la naturaleza y que, una vez restablecida por la gracia, vuelve a ser capaz de obrar, de progresar, de merecer. San Buenaventura y santo Tomás hubiesen quedado algo sorprendidos al oír que los trataban de paganos, pero hubieran aceptado todo lo demás, y, desde el momento en que se comprende ese punto, la existencia de una filosofía medieval aparece tan natural como debía parecerlo su condenación al iniciador de la Reforma. Les hacía falta, por todas las razones que impedían a Lutero tener una. Defensores acérrimos de la gracia, no lo eran

menos de esa naturaleza creada por Dios, doblemente preciosa después que un Dios murió para salvarla. No serán ellos quienes nos dejen ignorar, al mismo tiempo que su miseria, la grandeza del hombre. Cuanto más conozca su dignidad, tanto mejor sentirá su gloria, y hasta, para que pueda referirla a Dios, es menester que la conozca: «Tener lo que se ignora tener, ¿qué gloria hay en eso?»[11]. La pregunta es de san Bernardo, y podemos estar seguros de que jamás pecó por exceso de indulgencia hacia la naturaleza. Ahora bien: si la obra de la creación no está abolida, nada más útil para esos teólogos que acercarse a ella para interrogarla sobre su autor, o, como pacientes médicos, tratar de descubrir su forma original bajo los males que la desfiguran, para enseñarle los remedios. Pero, ¿cómo aplicar esos remedios sin conocer la anatomía del alma, y cómo conocer el alma sin el cuerpo, el cuerpo sin el universo de que forma parte? Ciertamente, no es necesario saber esas cosas para predicar la salvación, ni para recibirla, pero si llegara a constituirse una “ciencia saludable”, es decir, una teología, ¿cómo, enseñando a salvar al mundo, se desinteresaría del mundo al cual quiere salvar?

Ahora bien: la ciencia para la salvación de ese mundo que el Evangelio quiere salvar no se halla en el Evangelio. No era esa la misión tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. De modo que para los pensadores de la Edad Media todo ocurría como si cargasen con la doble responsabilidad de mantener una filosofía de la naturaleza, a la par que edificaban una teología de lo sobrenatural, integrando la primera a la segunda en un sistema coherente. Suponer a priori que la obra era demoledora es olvidar una vez más el principio en que se inspiraba toda su empresa. ¿Cómo habían de pensar que la ciencia de la gracia podía estorbar a la de la naturaleza, puesto que la gracia solo estaba ahí para perfeccionar a la naturaleza, luego de haberla restaurado? Pero, inversamente, no siendo la naturaleza sino el sujeto y punto de aplicación de la gracia, ¿cómo la ciencia de una, correctamente conducida, había de entrar en conflicto con la ciencia de la otra? Lo único que podía hacerse era probar; para probar era indispensable partir de la única filosofía conocida, la de los griegos, y al mismo tiempo era imposible mantenerse en ella.

Los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media arrancaron de ella, pues, en los dos sentidos del término; para ellos Platón y Aristóteles fueron aquello de que se parte y de lo cual, al partir, se separa, pero también fueron aquello de lo cual, al dejarlo, se lleva algo consigo. Mientras el hombre Platón y el hombre Aristóteles se inmovilizaban en el pasado de la historia, el aristotelismo y el platonismo siguieron viviendo una vida nueva, colaborando en

una obra para la cual no sabían que habían sido designados. Gracias a ellos la Edad Media pudo tener una filosofía. Ellos le enseñaron la idea —perfectum opus rationis—; le señalaron, con los problemas maestros, los principios racionales que dirigen su solución y aun las técnicas por las cuales se justifican. La deuda de la Edad Media con Grecia es inmensa, y esto es de sobra sabido; pero la deuda del helenismo con la Edad Media no es menor, y esto se desconoce; pues la filosofía griega no dejaba de tener algo que aprender de esa religión que la Edad Media enseñaba; el cristianismo le permitió que hiciera nueva carrera comunicándole su propia vitalidad.

De ahí el carácter tan particular que presenta la filosofía de la Edad Media, que a veces causó asombro. Cuanto más leemos los comentarios medievales sobre Aristóteles, tanto más nos convencemos de que sus autores sabían exactamente a qué atenerse en cuanto al sentido de lo que hacían. Santo Tomás puede escribir páginas sobre la Metafísica sin decirnos jamás que Aristóteles no enseña la creación del mundo, ni que la niega. Bien sabe que Aristóteles no la enseña, pero lo que le interesa es ver y mostrar que aun cuando Aristóteles no tuvo conciencia de esa verdad capital, sus principios, permaneciendo lo que eran, no son incapaces de contenerla. Pero no lo son sino con la condición de sufrir un ahondamiento que él mismo no había previsto, y profundizarlos de ese modo es hacerlos todavía más conformes con su propia esencia, porque es hacerlos más verdaderos. En este sentido es cierto decir que no se interesan en la filosofía griega como historiadores. El Aristóteles de la historia implica sus fracasos con el mismo título que sus éxitos; está hecho menos de la verdad que sus principios pueden encerrar, que de la verdad que vio en sus principios; esta le envuelve, pues, con toda su grandeza, pero también con sus límites. Y lo mismo ocurre con Platón. Lo que los filósofos de la Edad Media les piden es, por lo contrario, todo y nada más que aquello por lo cual son verdaderos; donde aún no lo son completamente, cómo pueden llegar a serlo. Elaboración delicada, a veces sutil, pero en la cual san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y Duns Escoto dan siempre prueba de extrema firmeza. Nada artificial hay en sus métodos, pues nunca fuerzan los principios con violencia que amenace destruirlos, pero los amplían cuanto es menester para hacerles decir todo lo que pueden decir y hacerles entregar la totalidad de su verdad. La edad de los comentaristas, como gusta llamárseles, fue sobre todo la edad de los filósofos comentaristas. No hay que censurarles, pues, a la vez, que tengan sin cesar el nombre de Aristóteles en los labios y constantemente le hagan decir lo que él no ha dicho. Nunca se las dieron de historiadores, pero quisieron ser filósofos, y a menos que se exija —Dios no lo quiera— que la filosofía esté poblada exclusivamente por

historiadores de la filosofía, la historia no tiene nada que reprocharles.

¿Qué hay, pues, en la actitud de los maestros medievales, que nos ofenda o nos moleste? Nada, quizá, sino su modesta docilidad para instruirse en la filosofía antes de trabajar en su progreso. Si eso es un crimen, lo cometieron, y ya no tiene remedio. Creyeron que la filosofía no podía ser la obra de un hombre, cualquiera sea su genio, sino que, como la ciencia, progresa por la paciente colaboración de las generaciones que se suceden, cada una de las cuales se apoya en la precedente, para excederla. «Somos —decía Bernardo de Chartres— como enanos sentados en los hombros de gigantes. De modo que vemos más cosas que los Antiguos, y más lejanas, pero ello no se debe ni a la agudeza de nuestra vista, ni a nuestra estatura, sino a que nos llevan y nos alzan con su gigantesca altura». Hemos perdido esa noble modestia. Muchos contemporáneos nuestros quieren permanecer en el suelo; poniendo su gloria en no ver nada más, a menos que sea por ellos mismos, se consuelan de su estatura convenciéndose de que son viejos. Triste vejez aquella que pierde la memoria. Si fuera cierto, como se ha dicho, que santo Tomás fue un niño y Descartes un hombre, estaríamos muy cerca de la decrepitud. Anhelemos más bien que la eterna juventud de lo verdadero nos conserve largo tiempo en su infancia, llenos de esperanza en lo porvenir y de fuerza para entrar en él.

[1] Un problema parecido se planteó respecto de la Historia del Arte en la Edad Media. En su admirable libro sobre L’art des sculpteurs romans (París, E. Leroux, 1931), H. Focillon llegó a la conclusión de que «la plástica monumental en los siglos XI y XII no es ni un aspecto lejano y como provincial de las artes de Oriente ni una declinación del arte helénico». Trató, pues, de separar “los caracteres de su autonomía” (Introducción, p. 10; cf. p. 60). Esencialmente plásticos, los análisis de H. Focillon no plantean la cuestión de lo que la escultura medieval puede deber al cristianismo. Sin embargo, se acercó a ella en un pasaje en el que escribe que el arte románico «crea la humanidad que él necesita. Pero esta no es para él servil y grosera. La ama como un aspecto del pensamiento de Dios. El hombre románico no es la descendencia ni el descubrimiento, luego de siglos de olvido, del hombre antiguo» (p. 43). La Arqueología medieval quizá esté descubriendo, como la Historia de la filosofía en la Edad Media, la autonomía de su objeto.

[2] También puede consultarse con provecho, sobre ese punto, el trabajo ya

antiguo del abate Dourif, Du stoïcisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leurs différences et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs, París, Dubuisson, 1863 (en 8.º, 320 pp; aún se encuentra en la librería filosófica de J. Vrin). El libro llega a la conclusión de la influencia del cristianismo en el bajo estoicismo, pero las comparaciones de textos en que el autor insiste, por muy interesantes que sean, muestran sobre todo los límites de semejante método.

[3] Por eso no he dado a estas lecciones, como lo pensé durante mucho tiempo, el título de Ensayo sobre la filosofía cristiana. No solo pienso que el problema de la filosofía cristiana es más filosófico que histórico, sino que, aun en el terreno de la historia pura, no creo que haya el derecho de identificar filosofía cristiana y filosofía medieval. Hubo en la £dad Media filosofías no cristianas (árabes, judíos, averroístas latinos), y aunque no son características del espíritu de la Edad Media, de derecho forman parte de su historia. Por otra parte, hay filosofías cristianas no medievales, ya como preparatorias de estas, ya inspiradas en ellas. No son, pues, las "circunstancias", a pesar de lo que se diga, las que orientaron la elección de este título.

[4] Sería un error creer que los católicos deben echarse con avidez sobre semejante tesis, porque puede ser utilizada con fines apologéticos. Algunos dirán, por lo contrario, que el catolicismo no la necesita, y nada es más cierto. Hasta es demasiado cierto, pues lo es de toda apologética, y no debemos olvidar que la verdad nunca tiene necesidad de apologías, sino nosotros, para llegar a ella. Por lo demás, hay apologías fraguadas, en las que se juzga que es bueno todo lo que parece dirigirse en el sentido de cierta causa; perjudican a su verdad antes que servirla. Las hay intencionalmente construidas, pero honestas (algunas de ellas admirables); son útiles, pero no fundan la verdad y necesitan más de esta, que esta de aquellas. Por último, las hay que son hallazgos y que el estudio de los hechos ha impuesto a una conciencia a la que todo prevenía contra ella. Es el caso de estas lecciones, que no tomaron esta forma sino lentamente y en contra de lo que yo esperaba. Acepto, pues, a la vez el reproche de los que me tratan de apologista, pues no puedo sostener la fecundidad filosófica del cristianismo sin hacer su apología, y de los que me dicen que el cristianismo no la necesita, pues mis libros no existirían sin él, que existiría lo mismo sin estos. Lo único que me parece equitativo agregar es que si el cristianismo ejerció verdaderamente influencia en el desarrollo de la filosofía, que esto le honre o no, es un hecho. La historia tiene, pues, el deber de señalarlo y la discusión debiera limitarse a la realidad de ese hecho.

[5] A. LECERF, De la nature de la connaissance religieuse, París, 1931, p. 7.

[6] H. GOUHIER, La vocation de Malebranche, París, J. Vrin, 1926, cap. IV, pp. 108-114. Aún puede decirse más. Hubo por lo menos un protestante, amigo de Luis de la Forge, que no aceptara la negación de la eficacia de las causas segundas por de la Forge y Malebranche. Puede verse el relato de una de esas discusiones con de la Forge, en JAC. GUSSETIUS, Causarum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur et ab objectionibus defenditur. De his apologia fit pro Renato des Cartes adversus discipulos ejus pseudonymos, Leovardiae, Frac. Halma, 1716. Esa conversación, importante para la historia de L. de la Forge, está referida en pp. 6-17. El autor afirma, contra Malebranche, que la doctrina de las causas segundas no tiene ningún carácter específicamente pagano: pp. 153-195.

[7] Gregorio IX, 7 de julio de 1228, en Chart. Univ. París, t. I, pp. 114-116, y Ê. Gilson, Études de philosophie médiévale, Estrasburgo, 1921, p. 45, nota 1.

[8] É. Gilson, Le moyen âge et le naturalisme antique, en Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge, t. VII (1932).

[9] La empresa ha sido intentada más de una vez y aún lo será, seguramente. Puede encontrarse un ejemplo típico en el ensayo de V. GIOBERTI, Della filosofía della rivelazione, publicado por G. Massari, Stati Sardi, Torino, y Francia, Chamerot, 1856, en 8.º, XXXVIII, 397 pp. Sin embargo, es un problema saber hasta qué punto la filosofía puede inspirarse en el dogma cristiano. Tan intrépidamente racionalista, Malebranche no temió ir muy lejos en esa dirección (H. GOUHIER, La vocation de Malebranche; cap. V: La notion de philosophie chrétienne; este capítulo es extremadamente importante), y sin embargo, él mismo no creyó que todo el dogma pudiese ser materia de especulación filosófica. La elección que hizo es función de su propia filosofía (op. cit. p. 160). Aun en la Edad Media la lista de las credibilia y de las demonstrabilia no es la misma en san Anselmo, santo Tomás y Duns Escoto, y no digamos de Ockham. Es que varía la idea que esos teólogos tienen de lo que es una demostración. La filosofía cristiana, tal como la describo, no es un sistema; la cuestión no es, pues, susceptible de una respuesta única, pero el esfuerzo colectivo que la filosofía cristiana representa prepara esta respuesta. Una historia de cómo fueron concebidas esas relaciones entre la fe y la razón en la Edad Media permitiría despejar el eje medio alrededor del cual se efectuaron esas oscilaciones. Por lo demás, el problema sigue abierto y es muy probable que un dogma, tal el de la

Encarnación, aun permaneciendo dogma y misterio, sugiera ahondamientos racionales de ciertos aspectos demasiado poco observados de la realidad física, psicológica, estética y moral. Sin embargo, esos ahondamientos deberán bastarse racionalmente a sí mismos para ser integrados a la filosofía propiamente dicha, y no serán una racionalización del misterio, sino una racionalización de lo real mediante una razón que la fe advierte de un misterio.

Es de sobra sabido el papel que el dogma de la Trinidad desempeñó en la psicología y la estética de san Agustín. Es uno de los numerosos puntos que había pensado exponer, pero que la necesidad de atenerme a los temas directores me hizo omitir. La Encarnación podría desempeñar un papel análogo. Lo que equivale a decir que la filosofía cristiana no es venero agotado, o, todavía mejor, que, por el hecho mismo que se comunica con el misterio, es por esencia inagotable como él. No hago, pues, ninguna objeción a lo que tan bien dice G. Marcel en las páginas señaladas en las Notas bibliográficas. A mi juicio, la única línea de demarcación que importa mantener es la que separa una racionalización del dogma, con la evacuación del misterio que ella supone, de la fecundación de la razón por el dogma. La primera empresa es, en mi opinión, ilegítima. La teología emplea conceptos racionales para definir y situar el misterio; no puede tener por objeto hacerlo comprensible. Aristóteles jamás sirvió para "explicar" la transubstanciación sino para decir lo que se requiere para que haya transubstanciación. Lo que reprocho a la tentativa de Gioberti y a las demás del mismo género es que dejen creer que el cristianismo puede llegar a ser una filosofía. Es querer fundar una filosofía cristiana sobre la supresión del cristianismo, que es su fundamento. Por

lo contrario, el dogma no pierde nada de su trascendencia acudiendo en auxilio de la razón, ni tampoco la gracia ayudando al hombre; pero aun en esto hay que distinguir.

La revelación no ha propuesto a los hombres solo misterios: es una doctrina común en los teólogos que el Decálogo ha formulado muchas verdades ya naturalmente conocibles por la razón o la conciencia (existencia de Dios, principios de la justicia moral, etc.). Estas verdades, que están y siguen estando promulgadas, pueden ser integralmente racionalizadas, puesto que por esencia son humanamente inteligibles. Contiene otras, que se refieren a hechos esencialmente misteriosos para nosotros, pero donde la razón ve la única solución posible; luego también solución racionalmente necesaria de sus problemas. Por ejemplo, la creación, hecho misterioso en sí, es necesariamente

afirmada por la razón como única solución posible del problema del origen radical del ser. Dios guarda su misterio, pero el hecho mismo de ese acto misterioso es una exigencia de la razón tomada en su empleo filosófico. Ese es el terreno de elección de la filosofía cristiana, porque en él puede manifestarse a la vez como plenamente filosófica y cristiana. Es también aquel en el cual, sin pretender colmarlo, he tratado de mantenerme. Sería salir de él especular sobre la Trinidad, la Encarnación o aun ciertas modalidades de la creación. Racionalmente, la creación podría ser eterna; tan misterioso es que lo sea como que no lo sea, pero es racional que lo sea. Yendo aún más lejos, hay dogmas cuya esencia el hombre es igualmente incapaz de comprender, ni siquiera de mostrar que son racionalmente exigibles como hechos. Para algunos, tal el acto de libertad suprema que es la Encarnación, la idea misma de necesidad racional es contradictoria. Nada prueba que la filosofía no pueda ganar nada meditándolos, y hasta puede que meditándolos sea como llegue a percibir el sentido pleno de sus más profundas verdades; pero el hecho de que agreguen a la filosofía perspectivas trascendentes, que la completan, nunca disminuirá en nada el carácter misterioso de lo dado revelado. La Trinidad o la Encarnación no pueden, pues, integrarse a la filosofía, como las nociones de creación, de conciencia, de ley moral o de intención. Dependen en propio de la teología, y por eso no las he abordado en este estudio.

[10] «Deinde quod Physica Aristotelis sit prorsus inutilis materia omni penitus aetati. Contentio quaedam est totus liber super re nihili et, velut assumpto argumento, rhetorica exercitatio nullius usus, nisi velis exemplum rhetoricae declamationis cernere, ut si de stercore vel alia re nihil, ingenium et artem quis exerceat. Ira Dei voluit tot saecula his nugis et eisdem nihil intellectis humanum genus occupari... Ejusdem farinae et metaphysica et de anima sunt». LUTERO, a Spalatino, 13 de marzo de 1519; ed. Weimar, Briefwechsel, t. I, p. 359. El 23 de febrero de 1519 (t. I, p. 350), propone que se suprima un curso sobre la Lógica tomista y se lo reemplace por lecciones sobre las Metamorfosis de Ovidio, libro I.

[11] San BERNARDO, De diligendo Deo, II; ed. Watkin W. Williams, pp. 12-13.

APÉNDICE AL CAPÍTULO XIV

NOTA SOBRE LA COHERENCIA DE LA MÍSTICA CISTERCIENSE

LA COHERENCIA DE LA DOCTRINA del amor en san Bernardo ha sido formalmente puesta en tela de juicio por un historiador cuya opinión en esas materias no puede ser desdeñada[1]. Decir que la doctrina del amor no es perfectamente coherente en el autor del De diligendo Deo es decir que la doctrina mística del más grande místico del siglo XII carece de coherencia. Si aquí emprendemos la discusión de semejante conclusión, no es porque no admiremos un espíritu como el deplorado P. Rousselot, pues no es posible tener trato con él sin amarle, pero se trata de la unidad y de la inteligibilidad de una doctrina sin la cual la Edad Media no sería para nosotros lo que es. El guía de Dante hacia el éxtasis místico, ¿llegó o no a ponerse en claro sobre el fundamento de su propia síntesis mística? Tal es la cuestión que la crítica del P. Rousselot nos invita a discutir. Pero, en primer lugar, ¿cuál es su crítica?

Planteado en términos abstractos, el "problema del amor" podría formularse así: «¿Es posible un amor que no sea egoísta? Y, si es posible, ¿cuál es la relación de ese puro amor hacia los demás con el amor a sí mismo, que parece ser el fondo de todas las tendencias naturales?». Todos los pensadores de la Edad Media conciertan en considerar el caso del amor de Dios como el caso tipo de este problema, pues todos estiman que solo Dios es el fin beatífico del hombre; pero cuál es la relación del amor con el fin hacia el cual tiende, es un punto sobre el que dichos místicos parecen, por lo contrario, vacilar entre dos respuestas posibles. De hecho, dos conceptos del amor los dividen: el del amor físico, que también pudiera llamarse greco-tomista, y el del amor extático.

El concepto físico, es decir, "natural" del amor, se encuentra en los pensadores «que fundan todos los amores reales o posibles sobre la necesaria propensión que los seres de la naturaleza tienen a buscar su propio bien. Para estos autores, entre el amor de Dios y el amor de sí mismo hay una identidad fundamental, aunque secreta, que hace de él la doble expresión de un mismo apetito, el más profundo o el más natural de todos, o, para decirlo mejor, el único natural». Muy

por lo contrario, el concepto extático del amor «es tanto más agudo en un autor cuanto más cuidado pone en cortar todos los vínculos que parecen unir el amor por los demás a las inclinaciones egoístas: el amor, para los campeones de esta escuela, es tanto más perfecto, tanto más amor, cuanto más completamente fuera de sí mismo pone al sujeto»[2]. Como se ve, aquí no se trata de dos sistemas opuestos, sino más bien de dos tendencias de sentido contrario y, en realidad, cuando el P. Rousselot se pregunta cuál de las dos domina en san Bernardo, tiene que contestar que una y otra. En el De diligendo Deo, la concepción física domina, pero en los Sermones sobre el Cantar de los cantares prevalece la concepción extática[3], y por eso, desde luego, «su doctrina no es perfectamente coherente»[4]. ¿Es absolutamente seguro?

En primer lugar, parece difícil distribuir en dos grupos los textos de san Bernardo y atribuir a cada uno de esos grupos cierta solución del problema del amor. Para conservar la terminología del P. Rousselot, es incontestable que el concepto físico del amor se halla en el De diligendo Deo, y hasta desempeña un papel esencial, pero no se puede comprender ese papel sin conocer el sentido exacto de la terminología de san Bernardo ni colocar esa doctrina en el conjunto del tratado. Ahora bien: para determinar inmediatamente el segundo punto, es lo cierto que el concepto extático del amor se encuentra desarrollado ya en 1126, en el mismo De diligendo Deo, donde se nos propone la fórmula más cruda de la concepción física del amor. Más exactamente aún: en el escrito místico más antiguo que nos ha dejado san Bernardo, su Epistola de Caritate (1125), es donde uno y otro concepto se encuentran juntos. En el mismo capítulo, y a pocas líneas de distancia, san Bernardo afirma que nuestro amor «comienza necesariamente por nosotros mismos», y que el fin de ese amor de sí mismo es entrar en la dicha de Dios, de tender enteramente hacia Dios, de entrar «como olvidándose de sí de manera maravillosa, y como separándose enteramente de sí»[5]. ¿Cómo sostener, después de esto, que el concepto extático sea, en san Bernardo, el producto de un desarrollo tardío?[6]. Y ¿cómo no preguntarse si las “intuiciones” de que se le acusa haber carecido, y los “ilogismos” que se le reprochan, no serían más bien cosas de su historiador que de san Bernardo? Esa es la cuestión que conviene examinar, definiendo primeramente el sentido de los términos que emplea san Bernardo, en su De diligendo Deo.

¿Qué quiere decirse cuando se habla de un amor natural en una doctrina como la de san Bernardo? Para él, como para san Agustín, la naturaleza del hombre designa siempre al hombre en su estado concreto, es decir, tal cual Dios lo creó. El vocablo naturaleza no se opone, pues, en él al vocablo gracia; antes bien, debe

decirse que lo evoca. La realidad es la misma para san Agustín y para san Bernardo que para santo Tomás; ni unos ni otros creen en la existencia de un estado de pura naturaleza, en que el hombre habría subsistido, aunque solo fuese un instante, sin los dones de la gracia; pero la terminología tomista y la terminología agustiniana no son la misma. Para santo Tomás, los conceptos sirven para analizar lo concreto; llama, pues, naturaleza del hombre a la esencia misma del hombre concebido como animal racional, con todo lo que pertenece a esta esencia y nada más que lo que le pertenece. En esas condiciones, cuando un tomista habla de un amor natural del hombre, entiende con ello un amor humano en cuanto tal, sin intervención de la gracia. Para san Agustín y san Bernardo, los conceptos sirven para designar lo real en su complejidad concreta, aún no analizada; de modo que si hablan de un amor natural, el vocablo naturaleza no excluye necesariamente la gracia, puesto que Dios creó al hombre en estado de gracia y aun cuando el hombre la perdió, todavía puede recuperarla. En una palabra: san Bernardo nunca habla de la naturaleza sino como en posesión de la gracia o con capacidad para recibirla.

Apliquemos ese principio al análisis de los textos. ¿Es natural al hombre empezar por amarse a sí mismo? Sí; el De diligendo Deo lo afirma. Pero ¿en qué sentido es natural? No es un precepto que Dios nos impone; lo que a ello nos obliga es el estado en que se encuentra necesariamente colocada una naturaleza enferma y débil. Lo que san Bernardo llama el amor carnal —amor carnalis—, es decir, el amor de nosotros mismos por nosotros mismos, es, pues, el punto de partida necesario de toda la evolución ulterior del amor, no porque Dios nos lo imponga, ni porque sea en sí una cosa excelente, sino porque sin ese amor ni siquiera podríamos subsistir. Para poder amar a Dios hay que vivir, y para vivir hay que amarse a sí mismo[7]. De modo que es primeramente un hecho y, para empezar, nada más que eso.

El hombre se encuentra, pues, en la siguiente situación: Dios le prescribe que lo ame por sobre todas las cosas y, de hecho, la fragilidad de la naturaleza humana le obliga a amarse a sí mismo en primer lugar. Para comprender la razón de esta contradicción, conviene tomar en consideración la causa de la enfermedad humana. Ahora bien: sobre este punto, san Bernardo se expresa con bastante claridad para que no sea posible equivocarse respecto de su pensamiento. El amor carnal no es una orden de Dios, tampoco es una falta, pero es el resultado de una falta. Porque somos carnales y nacemos de la concupiscencia de la carne, es menester necesariamente que nuestro amor, o nuestra codicia, pues es lo mismo[8], comience por la carne. Ese amor, o esa codicia, podrán luego ser

modificados por la gracia y dirigidos según el orden que conviene hacia el más elevado fin espiritual; pero un hombre nacido del pecado no empieza por lo espiritual, sino por lo animal y lo carnal[9]. En otros términos: la necesidad de hecho en que nos hallamos de dirigir primero nuestro amor hacia nosotros mismos resulta de que hemos nacido de la concupiscencia, y esta misma es consecuencia del pecado original[10]. El amor carnalis es, pues, el amor por el cual comienza necesariamente una carne que en adelante está vendida al pecado; el amor natural de sí mismo es el amor que se ha vuelto natural para una humanidad caída en desgracia; solo que, si se toma así la naturaleza en su estado concreto, y en cierto modo histórico, no es suficiente considerar su caída; pues su caída solo se mide con relación a una gracia, y como lo que ha conservado de esa gracia forma también parte de su naturaleza, no se puede describir complefamente el amor natural del hombre sin tener en cuenta a la vez su miseria y sus posibilidades de reparación.

El hombre no es la imagen de Dios, pues no hay sino una Imagen de Dios: el Verbo. Pero el hombre es una imagen de esta Imagen, y por eso dice la Biblia que ha sido hecho: ad imaginem. Lo que esta expresión significa es que el hombre ha sido creado por Dios en un estado de gran dignidad y capaz de participar de la majestad divina: celsa creatura in capacitate majestatis. Esa es su grandeza, y puesto que le ha sido conferida por el acto creador mismo, es inseparable de él. Sin duda, la grandeza del alma no es idéntica, al alma; pero es como su forma; ahora bien: por una parte, nulla forma est id cujus est forma, de modo que el alma es distinta de lo que hace su grandeza, pero, por otra parte, no puede perder su forma sin dejar de ser ella misma, de suerte que no se puede concebir que se la separe nunca[11]. En cambio, esta alma no solo ha sido creada capaz de las cosas celestiales, sino deseosa de estos bienes: appetens supernorum, y, en eso, fue creada en un estado de rectitud. Al perder esta rectitud por el pecado, se encorvó hacia las cosas terrenales; de modo que, de recta, se convirtió en curva; pero, aun perdiendo su rectitud, no perdió su grandeza, porque todavía guarda su forma, y, aun en su miseria, sigue siendo etiam sic aeternitatis capax. Si así no fuera, si la grandeza congénita del alma estuviese suprimida por el pecado, no le quedaría ninguna esperanza de salvación, pues, para ella, perder su grandeza sería perder esa capacidad de las cosas celestiales que la constituye: non superesset spes salutis; nam si desinat magna esse, et capax[12]. He ahí, pues, lo que para nosotros es estar hechos a imagen de Dios; ¿cuál es la significación de ese estado de imagen con relación al amor místico?

En primer lugar nos permite comprender lo que en nosotros está viciado, luego también lo que es menester reformar para restituir en nosotros la naturaleza humana primitiva, y, por eso mismo, permitir que el hombre se entregue al abrazo místico del Verbo: ut ad amplexus Verbi fidenter accedat[13]. Lo que permanece semejante a Dios, después del pecado, es la grandeza del alma, su forma. Lo desemejante es la encorvadura del alma hacia la tierra, la pérdida de su rectitud. Mientras el alma era recta, amaba a Dios y no obedecía a más ley que la del amor divino; desde el momento en que ama las cosas terrenales se esclaviza a la ley de temor y pierde la libertad del amor. No es que el temor aniquile su libre albedrío, pues idéntico a la voluntad, es y seguirá siendo indestructible; de modo que destruye aún menos la voluntad, pero la reviste en cierto modo con una vestimenta que la cubre y bajo la cual desaparece por cierto tiempo la libertad espiritual del bien con que la había dotado el amor: non tamen ut libertate propria nudaretur, sed superindueretur. Los males de que el alma sufre entonces no reemplazan a los bienes naturales que recibió de su creador, pero se le agregan y perturban, deforman un orden que no pueden aniquilar[14].

Una consecuencia capital de ese desorden es que al hacerse desemejante a Dios, el alma, cuya esencia misma es ser semejante a Dios, se hace desemejante a sí misma. Falsa y traidora a su propia esencia, que es ser un análogo divino, cesa a la vez de parecerse a Dios y de parecerse a sí misma: unde anima dissimilis Deo, unde dissimilis et sibi[15]. Ahora bien: consciente de sí misma, no puede ignorar ni la capacidad de grandeza que subsiste en ella, como inherente a su naturaleza, ni la pérdida cruel de la grandeza de que es naturalmente capaz. En otros términos: aún se siente semejante a Dios y fiel a su propia esencia, puesto que subsiste su aptitud a lo divino, pero al mismo tiempo se siente infiel a Dios y a su verdadera esencia; de ahí el cruel desgarramiento del alma que, sintiéndose todavía semejante y viendo que en parte es diferente, experimenta horror de sí misma, que es lo trágico íntimo de la vida del pecador[16]. A partir de ese momento, el alma desea recobrar su plena semejanza a Dios y a sí misma eliminando la desemejanza que a un tiempo la separa de uno y de otra. Solo por la caridad y la gracia lo puede. Ahora bien: recobrar la caridad no es solamente volver a ser semejante a Dios, luego a sí misma; es también, puesto que el alma se conoce y se ve íntimamente ella misma, ver a Dios en la imagen por fin restaurada por la gracia y en la que en adelante se mira complacido. De ahí ese texto magnífico donde todas las ideas maestras de la mística cisterciense se entrecruzan con poderosa densidad: «Ciertamente es sorprendente y admirable la semejanza que acompaña a la visión de Dios, o más bien, es esta visión misma [así, la similitudo participada por el alma se identifica aquí con la visio, como si

fuera una misma cosa ver a Dios y hacerse semejante a él], y con eso quiero decir in caritate. Esa visión es la caridad: caritas illa visio; ella es la semejanza. ¿Quién no se maravillaría de esa caridad de un Dios despreciado que nos llama a Él? Sin duda es con razón reprendido aquel malo, que representábamos como usurpando la semejanza de Dios, pues amando la iniquidad no puede amar a Dios ni a sí mismo. Pues está escrito que amar la iniquidad es odiar su alma. Desaparecida, pues, la iniquidad que causa entre el alma y Dios esa diferencia parcial [pues la grandeza del alma, su capacidad dé Dios, le queda] habrá entre ellos perfecta unión espiritual, mutua visión y amor recíproco. Llegando lo que es perfecto, desaparece lo que solo es parcial, y entre Dios y el alma habrá un amor casto [totalmente desinteresado] y consumado, pleno conocimiento, vista manifiesta, conjunción sólida, sociedad indivisible, semejanza perfecta. Entonces el alma conocerá a Dios como este la conoce; le amará como Él la ama; el esposo hallará la dicha en la esposa, conociendo y conocido, amando y amado, Jesucristo nuestro Señor, que, siendo Dios, es bendecido por sobre todas las cosas por los siglos de los siglos»[17].

Para quien comprende ese punto central, la coherencia de la mística cisterciense aparece plenamente y las antinomias que se creen percibir se desvanecen. Pregúntase cómo es posible conciliar el amor de sí mismo con el amor de Dios. Pero en eso no hay dificultad alguna. Para un ser que es una imagen, cuanto más se asemeja a Dios, tanto más fiel es a sí mismo. Ahora bien: ¿qué es Dios? Dios es amor: Deus caritas est (I Joan., IV, 8); es decir, que siendo esencialmente caridad, vive de caridad. Su caridad es Él, luego es su vida, y en cierto sentido puede decirse también que es su ley. La mística cisterciense está enteramente suspensa de una teología de la Trinidad, cuya idea central parece ser que Dios mismo vive de una ley y que la ley que rige la vida íntima de Dios es el amor. El Padre engendra al Hijo, y el vínculo que une al Hijo al Padre, como une el Padre al Hijo, es el Espíritu, que es su mutuo amor. La caridad es, pues, como quien dice el vínculo que asegura la unidad de la vida divina, y por ahí la paz divina, la bienaventuranza divina; no una caridad que se agrega a Dios, sino que es substantiam illam divinam; la substancia divina misma. En nosotros, y participada, la caridad ya no es la substancia de Dios, pero es su don[18]. Todo ocurre como si Dios mismo viviera de una ley substancial —nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege— y como si esta ley de amor, participada por las cosas, fuese la ley eterna, creadora y directora del universo, pero más particularmente del hombre, en el que reina como caridad. «Cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam seipsa, qua et seipsam, etsi non creavit, regit tamen»[19]; he ahí la clave de bóveda teológica

de toda la obra; pues el siervo vive también de una ley, el temor, pero que no es la ley de Dios; también el mercenario vive de una ley, que es una ley de amor, pero, puesto que es la ley del amor de sí mismo, vive sometido a una ley que él mismo se ha hecho, y que por consiguiente no es la ley de Dios. Solo que ni el siervo ni el mercenario pueden impedir que la ley divina exista; ni siquiera pueden hacer que las leyes que se han dado no estén sometidas a aquella. Prefiriendo su propia voluntad a la de Dios, el hombre quiso, con voluntad perversa, imitar a su creador, es decir, gobernarse por su propia ley, pero al rechazar la ley divina de la caridad, la transformó en ley penal que le abruma. El justo, por lo contrario, al asumir el divino yugo del amor, no está más bajo una ley, pero, sin embargo, tampoco está sin ley: non sub le ge, nec sine lege. Pero la ley que él hace suya es la de Dios mismo; con sentido muy profundo cada día pide a Dios que su voluntad se haga así en la tierra como en el cielo, es decir, que así como Dios vive eternamente del amor de su propia perfección, así también la voluntad del hombre no quiera aquí abajo nada más que la perfección de Dios. Pero amar a Dios como Él se ama es verdaderamente estar unido a Él de voluntad, reproducir en sí la ley divina, vivir como Dios, ser semejante a Dios; en una palabra: deificarse. La maravilla es que también es llegar a ser, o volver a ser uno mismo, encontrar de nuevo la esencia misma del hombre realizando su fin, eliminar radicalmente la desemejanza dolorosa que separa al alma de su verdadera naturaleza. Al perder lo que hace que no sea ella sino en parte, vuelve a encontrarse toda, tal como era al salir de las manos de Dios. ¿Dónde está, pues, la oposición interna que se cree ver entre el amor de Dios y el amor de sí mismo? El hombre es tanto más plenamente él mismo, cuanto más plenamente es un amor de Dios para Dios.

La segunda antinomia no resiste al examen más que la primera. Es muy cierto decir que el éxtasis cisterciense es a la vez aniquilamiento y plenitud, pero ¿cómo ver en esta doble aserción simultánea una desviación o una dificultad interna del pensamiento de san Bernardo? En primer lugar, los textos cistercienses no hablan de aniquilamiento, sino solo de casi aniquilamiento, y hay que ver qué se encuentra aniquilado: la desemejanza. El hierro enrojecido en el fuego parece no ser más que fuego; el aire atravesado por la luz parece no ser más que luz; pero el hierro, que no es sino el sujeto portador del fuego, el aire, que no es sino el sujeto portador de la luz, aún están ahí para llevarlos. Estas comparaciones, tomadas a Máximo el Confesor, y que vienen de más lejos todavía, significan la persistencia del hombre bajo la caridad, antes que su exclusión. Basta pesar las expresiones que utiliza san Bernardo para ver exactamente los límites más allá de los cuales aquellas nos prohíben ir: la gota

de agua, mezclada al vino, deficere a se tota videtur; parece disolverse. Así también, bajo la acción de la gracia, la voluntad del hombre parece disolverse y pasar a la voluntad de Dios, pero de manera misteriosa: quodam ineffabili modo. Así también, por último, hasta donde nada del hombre queda en el hombre, la substancia del hombre está a salvo y lo estará aun en la visión beatífica: manebit quidem substantia, sed in alia forma[20]. En una palabra: la substancia del alma es indestructible; estar aniquilado en Dios es perder su propia voluntad, es decir, la voluntad separadora que hace al hombre a la vez diferente de Dios y de sí mismo; de modo que es llegar a ser, al mismo tiempo que una imagen perfecta de Dios, una plenitud humana. La caridad comienza esta restauración del hombre; el éxtasis la realiza cuanto puede ser realizada en esta vida; la visión beatífica la acaba.

Por consiguiente, es fácil comprender el carácter propio de la mística cisterciense; descansa enteramente sobre un esfuerzo consciente para completar la semejanza natural del alma a Dios por una conformidad sin cesar más plenamente realizada de la voluntad humana a la voluntad divina. Amar a Dios es hacer de modo que Dios se ame en nosotros como se ama a sí mismo. Tal es el verdadero sentido del casamiento místico: «Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit». El abrazo mutuo de Dios y del alma es la unión misma de sus voluntades: «Complexus, plane, ubi idem velle et nolle idem unum facit spiritum de duobus». Amor más fuerte que el respeto, que es a sí mismo su causa y su fruto, puesto que es el amor del Amor mismo; amor desigual, puesto que el hombre es desigual a Dios, pero puede por lo menos querer ser total, y aun puede serlo, puesto que Dios lo da y no hacemos sino restituírselo[21]. Toda la doctrina del amor desinteresado (castus) y sin embargo recompensado depende de que la caridad no es solo el amor del alma por un ser que la ama, sino por la substancia misma del amor, fin más allá del cual no hay otro fin.

Si he descrito la mística de san Bernardo como una mística cisterciense es que en efecto la encontramos en cuanto a la esencia en los demás representantes de la misma escuela. Guillermo de Saint-Thierry, cuya grandeza es injustamente desconocida, expresó con singular vigor el papel de la gracia en la restauración de la imagen y la identidad profunda del acto por el cual el hombre llega a ser él mismo al hacerse semejante a Dios: «Cuando nos amas, solo por ti nos amas, del mismo modo que la regla muy verdadera de la justicia suprema tampoco nos permite amar nada fuera de ti. Y, ciertamente, el amor de aquel que ama a Dios,

si la gracia es grande, puede ir hasta el punto en que no te ame, ni se ame por sí mismo, sino a ti y a sí mismo por ti solo. Por ahí se halla reformado a tu imagen, en que lo creaste, tú que, en la verdad de tu naturaleza soberana y en la naturaleza de tu verdad, no puedes amar nada, ni al hombre, ni al Ángel, ni a ti mismo, sino por ti»[22]. Ahora bien: llegar a ser semejante a Dios es, para el hombre, satisfacer los deseos de su verdadera naturaleza: «Ipse enim imago Dei est. Et per hoc quod imago Dei est, intelligibile ei fit, et se posse, et debere inhaerere ei cujus imago est»[23]. Pero llegar a ser semejante a Dios es querer lo que Dios mismo quiere: «Velle autem quod Deus vult, hoc est jam similem Deo esse. Non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam esse quod Deus est, cui velle et esse idipsum est»[24]. Entonces ya no hay más que dar un último paso para reconocer que una imagen que alcanza la perfección de la semejanza, alcanza, por definición, su propia perfección. El autor de la Epístola no tarda en perfeccionarla: «Et haec est hominis perfectio similitudo Dei; ser semejante a Dios, he ahí la perfección para el hombre. No querer ser perfecto es un delito. Es menester, pues, nutrir siempre la voluntad para esa perfección, prepararla al amor, obligar a la voluntad, para que no se disipe en cosas ajenas. Guardemos al amor de su corrupción, pues para eso solo hemos sido creados y vivimos: para ser semejantes a Dios hemos sido creados a semejanza de Dios»[25]. Después de eso no es nada extraño que la divinización del hombre se haga por la unión de su voluntad a la voluntad divina en el abrazo de la caridad, y que la vista de Dios vaya acompañada siempre de una conformidad más estrecha de la imagen a su modelo: «Similitudine ei appropinquans, a quo longe factus est per dissimilitudinem; et sic expressiorem visionem expressior semper similitudo comitatur»[26].

Si es así, no solo se halla asegurada la coherencia interna de la mística cisterciense, sino quizá también, en cierta medida, la continuidad histórica y doctrinal de la mística medieval. La concepción física o “greco-tomista” del amor merece sin duda el nombre de física, pero con la condición de que con ello se entienda una naturaleza cristiana creada a imagen de su creador, es decir, muy poco griega y muy tomista. Parece que se ha abusado algún tanto de la célebre comparación entre el amor del hombre por Dios y el amor de la parte por el todo. Pues el hombre es una parte de la cual Dios sería el todo, sino un análogo, una similitud de su principio, y por eso, según la fórmula célebre del Contra Gentes, III, 24: «Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem». Si es así, la noción de imagen cuyo papel domina hasta la filosofía de la naturaleza y orienta el deseo de todo ser creado, debe asegurar en el tomismo, como en la mística cisterciense, la convergencia de la perfección

propia del hombre y de su completa sumisión a la voluntad divina. Los fragmentos de la historia mejor comprendida quizá tiendan por sí mismos a reconstituir una unidad.

---

[1] P. Rousselot, Pour Vhistoire du problème de Vamour au moyen âge, en Beitrâge-Baeumker, VI, 6, Münster; 1908.

[2] P. ROUSSELOT, op. cit., pp. 1-4.

[3] P. ROUSSELOT, op. cit., p. 5, nota 1.

[4] P. ROUSSELOT, op. cit., pp. 49-50.

[5] De diligendo Deo, cap. XV; ed. Watkin W. Williams, Cambridge, University Press, 1926, p. 65, 1. 14-15, y p. 66, 1. 18-19. San Bernardo agregó a su De diligendo Deo una parte de la carta dirigida a Guigues II el Cartujo en contestación al envío de sus Meditaciones. Esta carta es la Epist. XI de la edición Mabillon. El De diligendo Deo no reproduce más que la parte doctrinal, la que empieza en la segunda frase del art. VIII de la carta: «Illa siquidem vera et sincera est caritas...» y termina al final del art. IX: «... miserationis affectus». Escrita alrededor de un año antes que el De diligendo Deo, pasó a formar los cuatro últimos capítulos (caps, XII-XV). Véase la declaración de san Bernardo: «Memini me dudum ad sanctos fratres Cartusienses scripsisse epistolam...». De diligendo Deo, XII; ed. cit. p. 58. W. W. Williams hace observar que en lugar de utilizar el término caritas, como en la carta, san Bernardo emplea más bien el término amor en el De diligendo Deo.

[6] Fácil sería demostrar que, inversamente, en los Sermones sobre el Cantar de los Cantares, san Bernardo no olvidó el amor llamado físico; claro se verá más adelante.

[7] «Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate, compelletur inservire; et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum». De diligendo Deo, cap. VIII; ed. Watkin W. Williams, p. 42. Mientras este amor de sí mismo se limita a la obtención de los bienes necesarios a la vida, mientras se mantiene “in necessitatis alveo”, nada tiene que reprocharse. Si, como es su propensión natural, tiende a lo superfluo, se hace peligroso y malo. De modo que es su necesidad la que funda su legitimidad.

[8] San Bernardo no distingue entre amor y cupiditas. Sigue una terminología clásica, la de san Agustín, para quien la cupiditas no es sino el amor mismo en su aspiración hacia el objeto amado: «Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est..., proinde mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus». San AGUSTÍN, De civit. Dei, XIV, 7; Patr. lat., t. 41, col. 410. Si nos atenemos a todo ese capítulo, veremos que san Agustín rehúsa oponer caritas, dilectio y amor. Hay un amor bueno, y en este caso, el amor es caridad o dilección; lo que puede oponer el amor a la caridad no es que aquel sea amor, sino que sea malo. Y lo mismo en cuanto a cupiditas. Si el amor es bueno, el deseo es bueno. Puede haber, pues, un deseo de la caridad, y es la aspiración misma de la caridad hacia Dios.

[9] «Verum tamen quia carnales sumus, et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat, quae si recto ordine dirigitur, quibusdam sui gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur, quia non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale». De diligendo Deo, cap. XV, p. 65.

[10] No solo la expresión “de camis concupiscentia” no deja lugar a duda alguna, sino que el “quia carnales sumus” remite naturalmente al texto de san Pablo: «Scimus enim quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato» (Rom VII, 14). Este texto es el comienzo del famoso desarrollo sobre la incapacidad del hombre para hacer el bien que él desea. De modo que no hay duda posible sobre el sentido de carnalis, ni de concupiscentia, y se trata bien de la que es una consecuencia del pecado.

[11] San Bernardo, In Cant. Cant., sermo 80, art. 5. Patr. lat., t. 183, c. 1168.

[12] In Cant. Cant., 80, 3. Tenemos, pues, el siguiente esquema:

Anima	Magna	Recta	Curva
ad	quo	quo	quo
imaginem	capax aeternorum	appetens supernorum	appetens terrestrium (forma

La cualidad de magna es inseparable; las de recta y de curva son separables. La doctrina de san Bernardo está aquí muy cerca de la de san Anselmo.

[13] In Cant. Cant., 81, 1; c. 1171 c.

[14] In Cant. Cant., 82, 4-5: «Itaque bonis naturae mala adventitia dum non succedunt, sed accedunt, turpant utique ea, non exterminant, conturbante, non deturbant». Patr. lat., t. 183, c. 1179-1180.

[15] In Cant. Cant., 82, 5; c. 1179.

[16] In Cant. Cant., 82, 6; c. 1180.

[17] In Cant. 82, 8; Pair, lat., t. 183, c. 1181.

[18] «Dicitur ergo recte caritas et Deus et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est; ubi donum, qualitatis». De gradibus humilitatis, cap. XII; ed. Cambridge, p. 61, 3-4. Cf. san AGUSTÍN, De Trinitate, XV, 19, 37.

[19] De gradibus humilitatis, cap. XII; ed. citada, p. 61, 7-9. Cf. In Cant. Cant, VIII, 3.

[20] De diligendo Deo, X; ed. citada, pp. 49-50.

[21] In Cant. Cant., 83, 2-3; Patr. lat., t. 183, c. 1182.

[22] GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, De Contemplando Deo, IV, 9; Patr. lat., t. 184, c. 372.

[23] Epist. ad fratres de Monte Dei, II, 2, 5; Patr. lat., t. 184, c. 341-342.

[24] Op. cit. II, 3, 15; c. 348 b.

[25] Op. cit., II, 3, 16; c. 348 c.

[26] Op. cit., II, 3, 18; c. 350 a.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

PARA SERVIR

A LA HISTORIA DE LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA CRISTIANA

EN LAS NOTAS QUE SIGUEN NO se hallará ni una bibliografía de las obras citadas en este tomo, pues sus referencias han sido dadas completamente; ni siquiera una bibliografía completa de la historia de la noción de filosofía cristiana. Esa historia estaría todavía por escribirse y no he pretendido siquiera esbozarla. He señalado sencillamente, entre los textos que he tenido en las manos, los que presentan un interés cualquiera para esa historia. Me he limitado estrictamente, ya sea a los que emplean la expresión filosofía cristiana o expresiones equivalentes, ya sea a aquellos que, sin darle su nombre propio, giran alrededor de esa noción y pueden aclarar su sentido. Las obras señaladas están dispuestas según el orden cronológico; las ediciones citadas son las que he utilizado; algunos autores, cuya posición está suficientemente indicada en las notas, han sido omitidos.

1. AGUSTÍN (san). — La expresión es rara en san Agustín; no la he notado sino una sola vez, aun cuando quizá se la pueda encontrar en otros pasajes: «Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine... Erubescamus interim variis disputationibus impiorum, qui didicimus in vera verae pietatis sanctaque philosophia, et contra spiritum carnem, et contra carnem concupiscere spiritum» (Galat., V, 17). Cont, Iulian. Pelag., IV, 14, 72; Patr. lat., t. XLIV, col. 774. Compárese este texto, en el que los profetas son presentados como los verdaderos filósofos de los israelitas: «Ipsi eis erant philosophi, hoc est, amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis atque pietatis». De civ. Dei, XVIII, 42, 3. Cf. Op. cit., 32, donde la religión cristiana está presentada, contra Porfirio, como la philosophia verissima, porque «universalem continet viam animae liberandae».

«Porro si paucis divinitus datum est verae philosophiae contra miserias hujus vitae unicum exilium, satis et hinc apparet humanum genus ad luendas miseriarum poenas esse damnatum»; op. cit., XXII, 22, 6. Una abundante colección de textos en ese sentido se hallará en A. Victor (véase N.º 7), ed. J. Fabre, pars. I, caps. 1-29. En suma, parece que filosofía cristiana no significa en san Agustín sino religión cristiana, lo que concordaría con su famosa fórmula, repetida más tarde por Erigena y Malebranche (véase N.º 8): la Religión es la verdadera filosofía. He aquí el texto de san Agustín, con el comentario de Erigena: «Sic enim, ut ait sanctus Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum cummunicant». «Quid est aliud de philisophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam». J. ESCOTO ERIGENA, De praedestinatione, I, 1; Patr. lat., t. CXXII, col. 357-358.

2. ERASMO (D.). — Enchiridion militis Christiani, en Desid. Erasmi Roter. Opera omnia. Ludguni Batav, 1704. En fol., t. V, col. 2-66.

Cap. II. Utilidad para el joven de iniciarse en la filosofía griega, pero sin detenerse, y aun menos permanecer en ella. Declara seguir a san Basilio, san Agustín y san Jerónimo. La poesía de Homero y de Virgilio es alegórica: «Breviter, omnem Ethnicam litteraturam delibare profuerit, siquidem id fiat, ut dixi, et annis idoneis et modice, tunc cautim et cum delectu; deinde cursim et peregrinantis, non habitantis more; postremo, quod est praecipuum, si omnia ad Christum referantur» (col. 7-8).

Cap. III. Toda verdadera sabiduría viene del Cristo; Él es la verdadera Sabiduría (col. 9-12). Este escrito gira alrededor de la idea de filosofía cristiana, sin abordarlo directamente.

—Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam, t. V, col. 75-138.

La teología opuesta a la filosofía griega; es una “philosophia coelestis”; “Christi

coelestem philosophiam” (col. 83 D), y no hay que corromperla mezclándole demasiada filosofía griega. Dogmas nuevos, desconocidos de los filósofos e introducidos por el Cristo (84 E). Protesta contra el abuso de los comentarios escolásticos y el olvido de las propias Escrituras (132 D; cf. 133 F-138 C). Erasmo culpa sobre todo a Escoto y a Ockham, pero habla con respeto de santo Tomás en ese escrito.

—Paraclesis, id est adhortatio ad Christianae philosophiae studium, t. V, col. 137-144.

Este breve tratado es el más importante texto de Erasmo sobre la cuestión. La “philosophia Christi” es olvidada o ridiculizada por sus contemporáneos; quiere volverlos al Cristo, que es el único doctor (139b-D); en el bautismo es donde se halla “prima Christianae philosophiae professio” (140D). Definición de la filosofía cristiana: «... id quod est in Christiana Philosophia praecipuum, non dicam corrumpimus: sed quod negari non potest, ad paucos homines contrahimus rem, qua Christus nihil voluit esse communius. Hoc philosophiae genus in affectibus situm verius quam in syllogismis, vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio» (141 E). «Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae?» (141 F). No se encuentra sino en los Evangelios y los escritos apostólicos (142 CD). Contra los escolásticos (143AD).

Sobre la posición erasmiana del problema, consúltese A. HUMBERT, Les origines de la théologie moderne. París, J. Gabalda, 1911. En 12.º, 358 pp.; particularmente cap. IV: Philosophia Christi, pp. 179-223. A. RENAUDET, Érasme, sa pensée religieuse et son action d’après sa correspondance (1518-1521). París, Alcan, 1926; cap. I, Philosophie du Christ et réforme religieuse.

3. Catechismus concilii Tridentini, pars I, cap. II, art. 6: «In hoc enim multum inter se differunt Christiana Philosophia et hujus saeculi sapientia...», etc.

4. SUÁREZ (Fr.). — Metaphysicae Disputationes (1597), véase el segundo párrafo de la obra, en Ratio et discursus totius operis: «Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere Christianam esse, ac divinae Theologiae ministram», en Opera omnia.

París, Vivès, 1861; t. XXV, comienzo, sin paginación.

5. JAVELLUS (CHRYS.), O. P. — In universam moralem Aristotelis, Platonis et Christianam philosophiam epitome in certas partes distinctae... Lugduni, H. de la Garde, 1646. En fol., 768 pp. e índice (Bibi, nat., R. 946).

Sobre Javelio consúltese M.-D. CHENU, Javelli (art.), en el Dic. de thiol, catholique, t. VIII, col. 535-536. Del mismo autor: Note pour Vhistoire de la philosophie chrétienne, en Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. XXI (1932). El P. Chenu nota con razón que el título fue sugerido por Erasmo (la primera edición de Javelio es de 1640) y que esta filosofía es una teología. Puede agregarse que todo ocurre como si este dominico se hubiese propuesto constituir una "filosofía cristiana" respondiendo al deseo de Erasmo. Efectivamente, es una moral; está vinculada con la antigüedad por medio de Aristóteles y aún más por Platón; es sencilla, esencialmente religiosa y más parenética que dialéctica. En cuanto al espíritu que la anima, véase sobre todo, en Christiana philosophia (pp. 378-665), la parte I, 1: De celsitudine divinae et Christianae philosophiae moralis. La moral cristiana vence a las demás porque: depende de Dios (p. 379); 2.°, sus intérpretes concuerdan (p. 380); 3.º, es más completa (pp. 380-381); 4.º, pura de todo error (pp. 381-382); 5.º, fecunda en resultados excelentes (pp. 382-387). El cuerpo de la obra comprende el estudio de las virtudes teologales y cardinales ("prudentia Christiana, justitia Christiana", etc.), de los siete pecados capitales, de los siete dones del Espíritu Santo, de las buenas obras, de las Siete Bienaventuranzas y del Soberano Bien. Lo demás del volumen reproduce dos escritos anteriores de Javelio: Philosophia civilis Christiana (la ciudad cristiana, el príncipe cristiano, el pueblo cristiano) y la Philosophia oeconomica Christiana (la familia cristiana, sus miembros y sus funciones). Cf. N.º 14: GOUDIN.

6. BALZAC (Hon. GUEZ DE). — Socrate chrétien. París, A. Courbe, 1652. En 12.º.

Particularmente: Discours cinquiesme, De la trop grande subtilité dans les choses de religion: «¿Y según vuestro parecer (Dios) no habría enviado el santo Tomás de los últimos tiempos a los sucesores de Aristóteles, para que los tratara según el humor de éstos y los convirtiera a su modo; para ganarlos por sus

silogismos y su dialéctica? Ese santo Tomás de la Escuela ¿no habrá sido elegido para ser el Apóstol de la nación de los peripatéticos, que aún no estaba bien sometida y dominada...?», etc. (pp. 72-73). Cf. Discours sixiesme (pp. 106-108); Discours onziesme (pp. 270-307): «Quiero seguir a Moisés a cualquier precio... He admirado lo que he entendido; admiro aún más lo que no entiendo. Alguien dijo eso antaño de la física de un filósofo pagano; ¿no se me permitirá que lo diga de la metafísica cristiana?» (pp. 275-276). La humildad, virtud desconocida de Aristóteles, es esencial para comprenderla (pp. 278-282). Discours douziesme, relaciones de la autoridad y de la razón (pp. 320-326). A este tratado se agregará la Apologie contre le docteur de Louvain, pp. 355-396, y todo el resto del volumen, especialmente los ensayos dirigidos a Descartes, que contienen observaciones sobre la cuestión. El Socrate chrétien, en el que comúnmente no se ve sino un ejercicio de retórica, toma cierta unidad cuando se lo estudia en función del problema de la filosofía cristiana.

7. AMBROSIUS VICTOR (ANDRÉS MARTÍN, del Oratorio). — Philosophia Christiana Ambrosio Victore theologo collectore. París, 1667, 5 tomos en 12.

La filosofía cristiana está identificada con la filosofía de san Agustín. La obra es un mosaico de textos tomados a san Agustín y agrupados según un orden sistemático. La noción de filosofía cristiana está explicada en el Prefacio: «Ipsam vero (scii, philosophiam) habita finis sui ratione, Christianam Philosophiam merito dici posse facile concesserit, quisquis verum ac proprium illius finem et scopum non esse nisi veritatis aeternae, id est, veri summique Dei amorem castum ac sincerum meminerit». Cf. vol. I, cap. vi: «Sapientiam Christianam seu religionem Christianam naturales intellectualis creaturae vires superare; ipsamque sapientiam naturalem, in hoc statu, non sine aliquo divinae gratiae adjutorio, in philosophorum mentibus sese explicare et perfectionem obtinere». Respecto a la obra de Ambrosio Victor, consúltese H. GOUHIER, La vocation de Malebranche. París, J. Vrin, 1926, pp. 78-79. En cuanto a las relaciones de Malebranche con A. Victor, véase H. GOUHIER, La philosophie de Malebr anche. París, J. Vrin, 1926, pp. 411-420.

8. MALEBRANCHE (N.). — La expresión “filosofía de los paganos” no es rara en la pluma de Malebranche; su oposición a lo que este designa así (Aristóteles y

la escolástica aristotélica) es un tema tan característico de su pensamiento, que su mejor historiador define su doctrina como una «filosofía cristiana que habría que escribir con un guion». H. GOUHIER, La vocation de Malebranche, p. 127. Nada más justo (véase op. cit., p. 108-164). Sin embargo, no estoy seguro de que la expresión "filosofía cristiana" se encuentre en sus obras. Encuéntrase con frecuencia "filósofos paganos" y "filósofos cristianos"; se encuentra también "filosofía pagana", pero lo que él opone a esta última es la "filosofía verdadera" (MALEBRANCHE, Recherche de la vérité, Prefacio). Como este conocía bien a A. Victor, podemos preguntarnos si no ha evitado intencionalmente este término, que todo historiador considerará necesario cuando se trata de él. Quizá quisiera señalar con eso que la filosofía de los cristianos es, en efecto, la filosofía verdadera (véase más arriba: san AGUSTÍN), es decir, la filosofía a secas, sin epíteto, y no una especie del género filosófico, del que la filosofía pagana sería la otra especie: «La Religión es la verdadera filosofía» (Traité de Mórale, I, 2, 11). A menos que encontremos la expresión en su pluma, este es un problema.

9. SPIZELIUS (Th.). — Literatus felicissimus, sacrae metanoeae proselytus; sive de conversione lit er at orum commentarius. Augustae Vindelicorum, 1685. En 16.º, 555 pp.

Este volumen, ornado con un frontispicio interesante para la historia de la noción de filosofía cristiana, contiene al final el siguiente escrito del mismo autor: Pius literati hominis secessus, sive a profanae doctrinae vanitate ad sinceram pietatem manuductio, edit, altera, priore emendatior, 1685, pp. 401-547. Subraya la necesidad de renunciar a la vanidad del siglo para alcanzar la filosofía cristiana; reúne textos de san Basilio, Teófilo de Antioquía, Justino mártir. Agustín, Hilario, de Poitiers, Juan Crisóstomo, san Efrén, san Jerónimo, san Bernardo. La inspiración es netamente erasmiana; un fragmento de Erasmo figura, por lo demás, en apéndice, pp. 548-551.

10. THOMASSIN (L.). — La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Écritures. París, Muguet, 1685. En 8.º 754 p.

Insiste desde el comienzo hasta el fin sobre el estrecho parentesco de la filosofía

de los antiguos con la de los cristianos. El estudio de la filosofía antigua es una propedéutica a la religión cristiana. Señala sin insistir mucho en ello, sus divergencias eventuales con la "filosofía cristiana" (lib. II, cap. XIX, p. 505). La expresión está tomada en un sentido bastante vago: «Son esos rayos de la Divinidad y de una belleza inmortal que un filósofo cristiano debe buscar en todos los objetos naturales que se presentan a sus sentidos» (p. 737).

11. FERRARI (JOS. ANT.), O. M. Gonv. — Philosophia peripatetica adversus veteres, et recentiores praesertim philosophos, firmioribus propugnata rationibus Joannis Dunsii Scoti subtilium principis. Venetiis, apud Thomam Bettinelli, 1754. 3 vols. gr. en 8.º 2.ª ed. aumentada.

Philosophiae praeludium; qu. IV: Expediatne Christiano philosopho unicam seligere sectam philosophandi, an vagari per omnes? Contestación, sí: «thesis haec Recentiorum opinionibus passim adversatur» (t. I, p. 19). Este deber es particularmente urgente para el filósofo cristiano, porque necesita una filosofía una: «ut Philosophiae unitatem teneat, quae ad fidei unitatem, quo modo potest, conferat» (ibid.). Las tres fuentes de la filosofía son: divina fides, evidens ratio, comperta experientia. Así, pues, el filósofo cristiano no jurará por la palabra de un maestro, pero necesita un sistema uno, para escapar a la confusión de las sectas (p. 20). Este sistema es el peripatetismo (qu. V, p. 21), abierto, por lo demás, a las verdades nuevas (p. 22) y expurgado de sus errores por Alej. de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto (p. 23). Ferrari defiende a Aristóteles contra Lutero y Ramus (p. 24), que fueron a la vez enemigos del Filósofo y del Catolicismo. Ciertamente, Aristóteles fue sospechado y aun condenado: san Vicente Ferrer ha dicho: «Aristotelem et Averroem fuisse phialas irae Dei, projectas super aquas sapientiae Christianae, unde factae sunt amarae ut absinthium» (p. 26). Por eso, comparadas con la teología, las opiniones de Aristóteles son "vilia et humilia" (p. 28), pero pueden servir a la verdad de la fe. Hay que recomendar, pues: «Philosophiam peripateticam a catholicis doctoribus expositam» (p. 32).

12. BRUCKERI (JAC.). —Historia critica philosophiae, t. III. Lipsiae, 1766.

El tomo III es importante para la historia de la filosofía cristiana. Sobre el

empleo de esta expresión por los Padres de la Iglesia y sus historiadores, véanse las páginas 243-244 (numerosas referencias). Esta expresión es impropia (pp. 244-247). Ni Jesucristo, ni los Apóstoles, ni siquiera san Pablo, fueron filósofos (pp. 247-268). Carácter ecléctico de la filosofía de los Padres, con citas muy bien escogidas (pp. 316-321). La filosofía de los Padres es casi estéril y no ha contribuido sino muy poco al progreso de la sana filosofía (pp. 365-366). Crítica severa de la filosofía escolástica, su método, su espíritu y sus resultados (pp. 869-912).

13. ANDRÉ (Padre). — Œuvres. París, 1766, 4 vols.

El tomo I se inicia con un Éloge historique du P. André, cuyo autor es el abate Guyot. Noto, en las pp. VI-VII, las indicaciones siguientes: «Para remediar tanto abuso estableció un nuevo plan, que intituló: Philosophie chrétienne. En él se encuentra una latinidad pura, un orden muy hermoso en las cuestiones, casi todas ellas discutidas según el método de los geómetras, y sobre todo ese gusto de la religión y de una sana moral, que deben ocupar las primicias del espíritu y del corazón». El abate Guyot agrega que dicha obra no ha sido impresa, sino que «ese curso de filosofía fue dictado en los principales colegios de provincias, y en París en el Colegio Louis-le-Grand, por varios profesores... No es sino un esbozo de lo que este autor nos hubiera dado en ese género, si el tiempo o circunstancias favorables le hubiesen permitido retocar y perfeccionar su obra».

—Neuvième Discours, sur la mémoire, en Œuvres, t. I, p. 360: «El Principe de los Filósofos cristianos, así creemos que debemos llamar a San Agustín... Eran menester luces más puras y más extensas que las de la filosofía pagana para disipar tan espesas tinieblas».

—Quatorzième Discours, sur les idées, en Œuvres, t. II, pp. 189-190: la moral cristiana y el Ego sum qui sum. Cf. Seizième Discours, pp. 247-252, toda la moral reducida a cuatro principios que se deducen del Ego sum.

—Premier Discours, sur Vidée de Dieu, en Œuvres, t. III, pp. 1-54: teología natural fundada en la idea de Ser y el Ego sum qui sum; sobre todo pp. 44 y sigs. Cf. Second Discours, sur la nature de Ventendement divin, pp. 57-108.

14. GOUDIN (ANT.). — Philosophia thomistica, juxta inconcussa, tutissimaque Divi Thomae dogmata. Matriti, Typis Societatis, 1796. 4 vols, en 8.º.

Véase t. I, Dissertatio praeliminaris, art. III: Philosophia necessaria est homini..., pp. 6-12. Goudin recuerda que Averroes, Avicena y Algazel despreciaron el Corán y creyeron a Aristóteles más que a Mahoma. Sobre este punto remite a JAVELIO, Phil, christ., II, tract. 5, circa finem (p. 9). Véase también t. IV, Metaphysica, disp. II, qu. 4, art. 5, 3.º conci., pp. 305-306: «Addunt praeterea quidam, Philosophum Christianum...», p. 306. El texto de Javelio, al que remite Goudin, se halla en la Philosophia Christiana, Pars. II, tr. 6, cap. vi, p. 449. Javelio explica en ese lugar que los musulmanes y los judíos, cuya falsa religión obscureció la razón natural, pueden librarse de sus falsas Leyes practicando la filosofía: «Sicut fecerunt Avicenna et Averroes, qui cum essent Mahumetani, postquam instructi fuerunt in philosophia, despexerunt legem ejus». Gf. N.º 5: JAVELLUS.

15. SANSEVERINO (G.). — Philosophiae christianae compendium, 10.ª ed. Nápoles, 1800.

El epígrafe del libro invoca la formula “philosophia ancilla theologiae”. No he encontrado definición especial de la filosofía cristiana. La obra es un buen manual de filosofía tomista. Discutiendo las relaciones de la razón y de la fe, mantiene la distinción formal de la filosofía y de la teología, pero requiere la revelación como socorro moral necesario a la razón en la investigación de la verdad filosófica. Expresamente declara seguir las decisiones del Concilio del Vaticano (p. 278).

—Éléments de la philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes, traducido del latín por A. C. Avignon, A. Coriolano, 1875, 1876, 3 vols, en 8.º, 861, 677 y 900 páginas.

La filosofía cristiana es un eclecticismo a base de fe: «El método filosófico empleado por los Padres fue el método ecléctico, o electivo, con la partícularidad de que la revelación cristiana, o la fe, era el principio de donde partía su filosofía, el fundamento sobre el cual levantaban el edificio, y la regla que dirigía todas sus investigaciones» (t. I, p. XI). La filosofía es, además, para ellos una preparación a la fe (ibid.). Cf. art. 26, pp. XX-XXII. Sanseverino distingue

radicalmente el eclecticismo cristiano del eclecticismo de Cousin, al que considera como “absurdo en sí” (p. XXX). La filosofía moderna comienza con Descartes, es decir, cuando «proclamó la autonomía de su enseñanza», pues a partir de ese momento «la filosofía degeneró tanto que sucesivamente cayó en los errores que han infectado a todas las ciencias morales y políticas», N.° 39, p. XXX. No hay que creer con los racionalistas que la razón tenga el poder de descubrir todas las verdades de orden natural (p. 799, 1), ni con los tradicionalistas, que no tenga el poder de descubrir ninguna; puede descubrirlos, pero gracias al auxilio exterior de la Revelación (t. I, p. 801). «La Revelación es por lo tanto el primero y el principal auxiliar que la razón debe llamar en su ayuda para no desmayar en sus investigaciones o no salirse del recto camino» (t. I, pp. 802-803). Es, pues, un auxiliar moral de la filosofía, que sigue siendo una ciencia racional y formalmente distinta de la fe, aun cuando se rija sobre su enseñanza. Cítase del mismo autor, Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata, 6 vol. en 8.º; pero aún no he podido consultar esta obra.

16. RÜCKERT (L. J.). — Christliche Philosophie, oder: Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander dargestellt. Leipzig, Hartmann, 1825. 2 vols, en 8.º, XII-467 y 488 pp.

Distingue religión y teología. Se propone construir una teología científica. Siéntese esta necesidad porque, o bien una teología científica es imposible, o bien ya es hora de constituirla. Su libro no se dirige a los creyentes, sino a aquellos que tienen razones filosóficas para dudar, a los cuales quiere presentar razones filosóficas para creer. Filosofía cristiana significa, pues, para Rückert una teología natural encontrada tal cual en la Escritura. El fundamento inquebrantable de todo el sistema es la afirmación de la existencia de Dios; este principio es indemostrable, pero verdadero, como todos los principios; se confunde con el principio de la moralidad (p. 35). Aun hoy podemos utilizar, aun cuando no trata aparte de los libros sapienciales, el análisis de los elementos filosóficos implicados en el Antiguo Testamento (Die Lehre des Judenthums, t. I, pp. 312-467). El estudio, muy minucioso, de los elementos filosóficos implicados en el Nuevo Testamento (Systematische Darstellung der theologischen Ansichten des Neuen Testaments, t. II, pp. 109-437) adolece también de que no distingue entre los Sinópticos, el Evangelio de San Juan y los escritos paulinianos; a pesar de algún desorden, aun hoy puede prestar servicios.

17. BRANIS (CHRIST. Jul.). — De notione philosophiae christianae. Bratislaviae, Grassii Barthii et socii impensis, 1825. En 12.º, 118 pp. (Staats-und Universität Bibliothek, Breslau, Philos. I, octubre 1460).

Solo tardíamente hemos tenido conocimiento de este notable trabajo, de cuya existencia teníamos noticia por el prefacio de H. Ritter, pero que solo nos fue posible ver gracias a la extrema amabilidad de nuestro colega el profesor doctor J. Koch y del profesor doctor Christ, director de la biblioteca de la Universidad de Breslau. Branis es el único historiador por nosotros conocido que hiciera un esfuerzo serio por definir la noción de filosofía cristiana. Como este libro es raro e interesante, haremos de él amplias citas.

Todo el mundo admite la existencia de una historia cristiana, de un arte cristiano y de una poesía cristiana; ¿por qué no hablar, por analogía, de una filosofía cristiana? Porque todo el mundo sabe qué es la filosofía en cuanto no cristiana, pero lo que es la filosofía cristiana, o aun si esta es posible, es una cuestión difícil. Tres posiciones diferentes son concebibles respecto de este problema.

1.ª La filosofía de un hombre expresa cierta manera de sentir y de querer. Lo que es verdad en general es verdad del cristiano en particular: «Parí autem modo et christianismus certam sentiendi rationem et continet et praecipit; Christiano igitur philosopho et quatenus Christianus et quatenus philosophus, certus competit sensus, et quia duo sensus inter se discrepantes ei inesse nequeunt, sensum suum Christianum et sensum philosophicum inter se prorsus consentire necesse est, atque hujusmodi hominis philosophia, Christiana nuncupanda est, quippe quia ex sensu est Christiano» (pp. 2-3). Este sentimiento cristiano se funda en la fe; el que cree y transforma su fe en razón «fit philosophus Christianus et a nudo Christiano sane distinguendus est» (p. 3). En este primer sentido: philosophia Christiana sensus est christianus, methodo scientifica e fide ad scientiam provectus (p. 4).

2.ª Posición contraria: si la doctrina cristiana pudiera ser enteramente racionalizada, hubiera podido ser concebida por la razón aun antes del Cristianismo, en todo caso sin él; pero una filosofía, que aun cuando no partió de la razón, podía haber partido de ella, no tiene por qué ser distinguida con un nombre especial de cualquier otra filosofía (p. 4). Para salir de aquí se dirá que, en efecto, la filosofía cristiana es cosa muy distinta. Mientras la fe no hace sino

racionalizarse, no tenemos más que un filosofismo cristiano, en el que la fe nace del conocimiento; en una filosofía cristiana digna de ese nombre es el conocimiento el que nace de la fe. Su característica es que la fe gobierna en ella a la razón. ¿En qué difiere de una simple exposición histórica de la regla de fe? En que da de ella una interpretación sistemática. De donde esta segunda posición posible: philosophia Christiana doctrina est Christiana, fidei tradita, nullisque argumentis rationalibus demonstrata, in ordinem tamen systematicum, ideoque scientificum redacta (pp. 6-7).

3.ª Contra estas dos conclusiones se alza una tercera. Si esta exposición de la fe es sistemática, se debe a que es racional, no solo en lo que respecta a la vinculación de los dogmas, sino a cada uno de esos dogmas. Es, pues, contradictorio hablar de un sistema racional y fundado en la fe (p. 7). Del mismo golpe se envía a la primera posición, pues si el sistema fuera racional sería una filosofía como todas las demás. Así, de la primera posición resulta que una filosofía cristiana, para ser filosofía, debe ser racional; de la segunda posición resulta que, para ser una filosofía cristiana, debe apoyarse en la fe. Siendo contradictorias estas dos exigencias, concluyamos que la filosofía cristiana es imposible: «Dicendum enim est, philosophiam christianam ideam esse scientiae, in qua omnia dogmata Christiana simul rationi vindicentur, simulque soli fidei reserventur; scientiae igitur, quae reapse existere nequeat» (p. 9).

4.ª Solución del problema: el Cristianismo depende de la razón a la par que está reservado a la fe, y en eso no hay nada imposible. Toda ciencia es una actividad de la razón dirigida hacia un objeto. En el caso del Cristianismo, el objeto es infinito; en cuanto hay ciencia de tal objeto, hay ecuación entre la razón y ese objeto, pero en cuanto es infinito, esa ecuación está siempre por perfeccionar. De ahí resulta que la ciencia de lo infinito no puede expresarse en ningún conocimiento definido, sino solamente por la vinculación y el progreso de conocimientos definidos, de tal modo que la historia sea la única forma de su manifestación (p. 16). Para esto es menester que la historia sea algo más que los membra disjecta que se hallan en los libros, sino «viventem illam, unius ac solidae philosophiae evolutionem (Entwicklung), imo ipsius ejus objecti infiniti manifestationem exhibentem» (p. 20). Siempre queda, pues, un lugar para la fe más allá de la razón en la filosofía cristiana; la adecuación entre la ciencia y su objeto infinito sólo se producirá en el más allá. Mientras tanto, fe y razón se distinguen, cohabitan y reaccionan una sobre otra (p. 22). Conclusión: Philosophia Christiana est actio (sive eam rationalem dicas, sive spiritalem) totam historiam christianam pervadans, qua ratio infinitam essentiam

Christianismi, fidei manifestatam, in essentiam suam recipit et convertit, atque ideo se ipsam suamque naturam in fide magis magisque agnoscit (p. 24).

Branis anuncia su intención de escribir una: Entwicklungs-Geschichte des christlichen Geistes (véase art. sig.). El resto de la obra es una sucesión de breves estudios históricos, a menudo sugestivos, sobre la noción de filosofía en san Justino (pp. 26-40), Ireneo (pp. 41-72), Tertuliano (pp. 73-118).

—Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit. Breslau, 1842.

Es un esquema de la realización de la Idea cristiana en la historia. Los pueblos se dividen en dos categorías, de la que unos consideran a la naturaleza, los otros a Dios como el poder determinador. Esas dos categorías se expresan en la realidad histórica concreta por el judaísmo y el helenismo. «La característica común de todos los pueblos paganos es que, en su conciencia, lo divino está determinado por lo natural... Por lo contrario, la característica del judaísmo, y por ahí se aparta de todos los demás pueblos mucho menos de cuanto se opone, es que, en su conciencia inmediata, lo natural está determinado en su existencia y en su esencia por lo divino. Para él, toda la naturaleza es cosa que ha llegado a ser, absolutamente dependiente e impotente; Dios, por lo contrario, en la voluntad absoluta y el poder absoluto de su esencia simple, es el único que no ha llegado a ser, absolutamente independiente, determinado nada más que por su libre decisión. Para el paganismo, todos los seres proceden de la remota noche de la necesidad natural; para el judaísmo, su origen está en la luz original de la libre voluntad de Dios» (p. 24).

Los Padres de la Iglesia no tuvieron filosofía propiamente dicha; no se interesaron sino por la aprehensión intelectual del dado revelado, y para ellos el criterio de su verdad es el hecho de que era dado (p. 365). La actitud de estos frente a la fe era análoga a la de un físico moderno frente a la naturaleza (p. 365). Es un error creer que el pensamiento griego, ejerciera influencia esencial en la formación del dogma cristiano, pues se trataba de un mundo del pensamiento enteramente nuevo: «Eine vollig neue, von der alten Philosophie kaum geahnte Gedankewelt» (pp. 388-389). La filosofía escolástica corresponde al momento en que la conciencia cristiana se hace especulativa (p. 397). Una página interesante sobre la libertad de espíritu de los filósofos escolásticos; y aún: «Die Scholastiker waren recht eigentlich die Protestanten vor der Reformation» (p. 398). La escolástica no es una colusión arbitraria del Dogma y

de Aristóteles (p. 401). Lo que forma el núcleo del pensamiento de Aristóteles no se encuentra en la escolástica; la coalición de ambos era imposible, puesto que la Weltanschauung medieval era opuesta a la de los griegos (p. 404). Aristóteles no ha sido más que el pedagogo de la Edad Media, pero ni siquiera se ha podido comprender su filosofía (pp. 404-405). La idea de una escolástica que se habría desarrollado accidentalmente como consecuencia del descubrimiento de Aristóteles y no de un impulso interno debe desecharse (p. 406). En santo Tomás, todo lo esencial procede del pensamiento cristiano: «Por ahí puede explicarse el profundo interés atribuido por la Edad Media a los escritos teóricos de Aristóteles, de los cuales, salvo algunas determinaciones generales de conceptos, que la filosofía moderna también ha conservado parcialmente, nada pasó a la metafísica escolástica, esencialmente elaborada a partir del pensamiento cristiano» (p. 440).

«Si al principio de esta sección el advenimiento de la escolástica pudo ser designado como el acceso de la conciencia cristiana al estado especulativo, puede decirse que en la obra de santo Tomás esta conciencia se convierte en especulación plenamente elaborada. Un sistema particular de pensamientos, articulado con penetración y científico rigor se yergue ante nosotros, que no debe menos su origen a la fuerza productora de la razón especulativa que la filosofía antigua, y que sin embargo, por todo su espíritu, es opuesto a esta filosofía. Pues la vida que le anima no se encendió al contacto de la naturaleza, sino de la idea cristiana, y su verdad fundamental no es la inmanencia, sino la exterioridad de Dios con relación al mundo. Este sistema de deísmo cristiano, una creación del ingenio tan atrevida como el panteísmo precristiano y su exacta contrapartida, fue construido por santo Tomás de manera tan comprensiva y tan completa, que ha dejado a los tiempos venideros muy poco por hacer en ese dominio, y es fuente inagotable de enseñanza aún hoy, como en el tiempo en que inspiró a Leibniz su teodicea» (pp. 454-455).

«La obra de santo Tomás es el punto culminante de la escolástica; su deísmo es el resultado supremo» (p. 455).

«El tercer estadio no podía contener el cumplimiento de la exigencia de que se ha hablado, y ese cumplimiento es justamente el que se expresa de manera completa en la obra de Tomás. Filosofía y teología conservan en ella respectivamente su propio ser. La teología encierra una ciencia divina, que el concepto no puede dominar, pero que la filosofía, aunque sea incapaz de penetrarlo, debe reconocer como su complemento esencial. Inversamente, la

filosofía reina en un orden de verdad pura surgida del poder natural de la razón, que pertenece directamente a toda razón fuera de toda revelación sobrenatural de Dios, pero que a su vez la teología debe reconocer como el complemento necesario de su contenido suprarracional. Y del mismo golpe la obra de la escolástica alcanzó aquí su perfeccionamiento. Pues al profundizar la enseñanza cristiana, el espíritu se fecundó, hizo suya la idea preñante, y luego de elaborarla dió nacimiento, en el deísmo, a la filosofía cristiana» (pp. 455-456). No garantizo la exactitud literal de esta obstétrica histórica, pues creo que es el pensamiento mismo (das Denken) el que es im Theismus ais christliche Philosophie ausgeboren. Dio a luz ella misma su forma de filosofía cristiana (p. 456). Poco importa. La escolástica es, para él, el artesano de esta obra.

El pensamiento moderno está condicionado, como por sus elementos fundamentales, por el panteísmo precristiano y el deísmo cristiano (p. 459).

18. MOLENKAMP (G.). — Commentatio qua respondetur ad quaestionem theologicam in Academia Rheno-Trajectina propositam anno MDCCCXXVIII, en Annales Academiae Rheno-Trajectinae. Utrech, J. Altheer, 1830. En 8.º, VIII - 156 pp.

Debemos la comunicación de este raro texto a la amabilidad del Director de la biblioteca de la Universidad de Utrecht. El sujeto propuesto por la Academia de Utrecht era el siguiente: «Probetur, doctrinam Christianam, cum sanae rationis de Deo rebusque divinis decreta pure traderet, divina auctoritate confirmaret, varia ratione illustraret, ad homines consolandos emendandosque adhiberet, atque ad permultorum notitiam propagaret; et theologiae, quae dicitur, naturali valde profuisse, et vero de genere humano, hoc quoque nomine, optime meruisse». La disertación de G. Molenkamp, que fue premiada, sigue paso a paso las divisiones del sujeto. La doctrina traída por Jesús y sus apóstoles interesa los problemas «de Dei vita ac perfectionibus; de mundo ab Ipso condito; de próvida cura, qua et omnia alia curat, et nostros quoque animos conservat; de regimine denique, quo totum mundum singulasque ejus partes complectitur» (p. 25). Exposición de esta doctrina (pp. 26-44). La unidad de Dios, fundamento de la doctrina (pp. 75-79). Jesús y los apóstoles enseñaron verdades desconocidas por los filósofos griegos: la creación, la providencia de lo singular, la inmortalidad del alma (pp. 79-84); además, confirmaron verdades ya conocidas (pp. 88-98). Condición superior de la teología natural cristiana respecto de la

teología natural griega o contemporánea (pp. 126-153). La expresión “filosofía cristiana” no es empleada por el autor, pero todo este trabajo contribuye a elucidarla.

19. FEUERBACH (L.) — Ueher Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit (1839), en L. Feuerbachs sâmtliche Werke, ed. W. Bolin und Fr. Jodi. Stuttgart, 1903, t. VII, pp. 41-109. Cf. Kritik der christlichen oder “positiven” Philosophie (1838); ibid., p. 128-153.

La filosofía es una ciencia independiente que solo depende de la razón. Tan absurdo es hablar de filosofía cristiana como de ciencia cristiana (pp. 52-57). No se habla de filosofía cristiana sino por hipocresía, para disimular su odio a la filosofía (pp. 58-59). El mismo Hegel se equivocó creyendo que la diferencia que separa al paganismo del Cristianismo es de orden filosófico. La filosofía aparece en los pueblos cristianos justamente en el momento en que vuelven a los filósofos paganos, en tiempos de la Reforma. Durante la Edad Media, la filosofía no se introduce sino de contrabando (p. 63); pensar, desde el punto de vista de un espíritu religioso, es ejercer una actividad irreligiosa, hereje (p. 66). «Alie religiose Speculation ist Eitelkeit und Lüge» (p. 72). Una filosofía religiosa no es ni religión ni filosofía, como el Burgués gentilhombre no es ni burgués ni gentilhombre (p. 133). Es esencia del dogma contradecir a la razón; racionalizarlo es, pues, destruirlo (p. 134). La crítica de Feuerbach se dirige a menudo a absurdos pero reales sistemas de matemática cristiana, de botánica cristiana y aun de medicina cristiana (ed. citada, t. VII, pp. 154-178): Kritik der christlichen Medicin); esto excusa en cierto modo su violencia: toda la sinrazón no está de su parte.

20. RITTER (ENRIQUE). — Histoire de la philosophie chrétienne, trad. por J. TRULLARD. París, Ladrarige, 1843, 2 vols, en 8.º.

Libro I, cap. I: Notion de la philosophie chrétienne, t. I, pp. 1-41. La filosofía cristiana es la de los Padres de la Iglesia y de los filósofos de la Edad Media, que en sus pensamientos se inspiran ante todo. Se constituyó bajo la influencia de la buena nueva traída a los hombres por el Evangelio, es decir, la promesa de la

vida eterna en unión con Dios. Esta esperanza era imposible para los griegos (p. 9). El Cristianismo no es una filosofía, sino una renovación de la vida entera; en cuanto tal, obró sobre la filosofía, transformando la filosofía griega y fundando una más profunda (p. 15). Para que esta filosofía nueva merezca el nombre de cristiana, no basta con que haya sido influida por el Cristianismo, pues también sufrió otras influencias; esta expresión «presupone que la influencia del Cristianismo determinó la esencia de dicha filosofía y rigió todo el curso de su historia: es menester considerar el espíritu cristiano como la fuerza motriz» (p. 18). Continuidad de la filosofía llamada moderna y de la filosofía cristiana (pp. 20-22). Definición de la filosofía cristiana: «Llamamos a nuestra filosofía "una filosofía cristiana", por la única razón que la sucesión de desarrollos que ella abarca deriva esencialmente de los movimientos históricos que la difusión del espíritu cristiano provocó en la humanidad» (p. 32). Diferencia entre la relación de la religión con la filosofía entre los griegos y la misma relación en los cristianos; porque no se puede hablar de una filosofía pagana, mientras que se puede hablar de una filosofía cristiana (pp. 33-34). «Aristóteles sólo influyó sobre la forma exterior de las obras de la escolástica, que, por el fondo íntimo de su pensamiento, se acercaba infinitamente a los Padres de la Iglesia» (cap. ii, p. 47). Considérations générales sur Vidée et le développement historique de la philosophie chrétienne, trad. por Auo. NICOLAS. París, 1851, 1 vol. en 8.º (Bib. Nat., A. 49208). Señalado por el abad Luis.

21. TRULLARD (J.). — Un mot sur la relation de la croyance avec la science. Prefacio de su traducción de H. RITTER, Histoire de la philosophie chrétienne. París, J. Ladrange, 1843, t. I, pp. I-XXXV.

Traducción dedicada a Edgardo Quinet. Distinción esencial de la filosofía y de la religión; «la religión supone a la filosofía, y la proposición inversa no presenta evidentemente ningún lado verdadero» (p. XIV); «la religión, lejos de ser supuesta por la filosofía, ni siquiera puede legítimamente proclamarse independiente de esta» (ibid.); «la religión, por más que tenga, será siempre a la filosofía lo que el arte es a la ciencia, siendo el arte la representación de lo infinito en lo finito» (p. XV).

22. NICOLAS (AUO.). — Études philosophiques sur le Christianisme, 26.ª ed.

París, Poussielgue, 1885, 4 vols, en 16.°, XXXI-460, 531, 578, 599 pp.

Esta obra de apologética, cuyo éxito fue considerable, va precedida por una dedicatoria del autor a sus ex colegas del foro de Burdeos, fechada en marzo de 1843. Lo que en esta se halla opuesta a la "filosofía racionalista" no se llama "filosofía cristiana", sino filosofía creyente. La filosofía creyente se inspira en el Evangelio; cf. t. III, cap. 19, pp. 545-578: el llamado eclecticismo cristiano, que separa la verdad del error es, en realidad, revelación (p. 573). T. IV, pp. 458-494: Fruits du Christianisme dans V or dre intellectuel: «La fe no viene a unirse a la razón por yuxtaposición, si puedo decirlo así, sino por incorporación» (p. 471). El Cristianismo «ha puesto un principio de certidumbre en el alma humana, que, progresivamente, estabilizó todos los fundamentos de la razón» (p. 475). En resumen: el Cristianismo no es un estorbo para la razón; por lo contrario, le asegura sus propias riquezas y además pone a su alcance verdades que de otro modo le escaparían siempre (p. 476).

23. PÍO IX. — Alocución "Singulari quadam", 9 de diciembre de 1854; texto en DENZINOER-BANNWART, Enchiridion Symbolorum, 16.ª ed. t. 1643, p. 441; t. 1644, p. 442.

—Carta "Tuas libenter", 21 de diciembre de 1863; texto en DENZINOER-BANNWART, ed. cit., t. 1681, p. 455.

—Syllabus seu collectio errorum modernorum, 8 de diciembre de 1864; en DENZINGER-BANNWART, ed. cit., p. 467: II, 14.

24. MATTER (M.). — Histoire de la philosophie dans ses rapports avec la religion depuis 1ère chrétienne. París, Hachette, 1854. En 16.ª, XII - 432 pp.

«La historia de la filosofía no es verdadera y posible sino en sus relaciones con la teología» (p. 2). Protesta contra la separación de estas en las historias de Brucker, Buhle, De Gérando y Tennemann. «No hay filosofía que no sea, o salida de una teología, o bien opuesta a una teología, o, por último, esté unida a una teología. De modo que hacer la historia de la filosofía separada de la teología, es hacer la historia de un ser de razón, de una cosa que no existe y jamás existió» (p. 11). Matter distingue netamente, en principio, religión y

filosofía, fe y razón; para él, el Cristianismo «no es en modo alguno una filosofía; no es una creación de la razón humana» (p. 34; cf. pp. 6-7). Pero agrega que, siendo su objeto el mismo, nunca es posible «distinguir enteramente las ideas de una de las de la otra, tan fácilmente como se distinguen sus dominios en teoría» (p. 7). Por eso la expresión "filosofía cristiana" (caps. III y V) significa para él la mezcla histórica de hecho, donde la religión es prácticamente indiscernible de la filosofía en la teología, y donde la filosofía se hace religiosa bajo la influencia de la religión (p. 8). Es lo que sucedió en la Edad Media, y fue un gran bien: «Si la religión y la filosofía se unieron entonces y se confundieron, se debe a que solo su alianza es bastante fuerte para conducir al mundo» (p. 98).

25. OZANAM (A. F.). — La philosophie chrétienne, en Œuvres complètes. París, J. Lecoffre, 1855, t. I, pp. 359-395.

Es la décimoprimera lección de un curso sobre la civilización en el siglo V. Su intención es luchar contra la influencia de Gibbon. La filosofía cristiana está fundada en una fe. «La teología desciende de la fe a la razón y la filosofía asciende de la razón a la fe» (t. I, p. 362). La filosofía procede según dos vías: dogmatismo y misticismo (pp. 363-364). Ni Platón ni Aristóteles se elevaron a la verdadera idea de Dios (pp. 365-366). «El Cristianismo vino a renovar las fuerzas del espíritu humano, sobre todo dándole aquello sin lo cual el espíritu humano no obra, dándole certidumbres» (pp. 366-367). Objetar al Cristianismo que reduce a la filosofía a la verificación del dogma es reprocharle lo que hace su fuerza. Aun los puros no progresan sino gracias a su fe en la meta hacia la cual tienden: «El Cristianismo traía la certidumbre y, con ella, daba la libertad para elegir entre las diversas vías que a ella debían conducir» (p. 367). Tenemos la elección entre el dogmatismo y el misticismo: «Esa es la novedad del eclecticismo cristiano» (p. 368). San Agustín es el tipo del filósofo cristiano, pero san Anselmo, santo Tomás, Descartes, Leibniz, Malebranche, continuarán su obra. «Es la grande y poderosa metafísica cristiana a la cual está suspendido, desde el siglo v hasta nuestros días, todo el conjunto de la civilización moderna» (p. 395).

26. LACORDAIRE (M. D.). — Discours sur les études philosophiques (10 de agosto de 1859), en Œuvres philosophiques et politiques. París, Poussielgue,

1872; t. VII, pp. 252-253.

«Queda por saber, señores, por qué he dado el nombre de filosofía cristiana a la filosofía cuyos principios y caracteres acabo de trazar. No es que Jesucristo sea su fundador; esta existía desde el origen del mundo, y siempre fue, ora oscurecida, ora luminosa, el cimiento mismo de la sociedad humana. Pero cuando llegó Jesucristo, cuando el Evangelio cayó de golpe bajo la mirada de los hombres, la razón se reconoció en esas páginas divinas. De ellas extrajo una visión más profunda, una certeza mayor de las creencias que ya poseía, y desde entonces la filosofía, sin perder nada de su propia esencia, se unió al Cristianismo por el lado por donde el Cristianismo tenía con ella relaciones de semejanza y de afinidad. El filósofo hecho cristiano conservaba su título de filósofo, y mezclándolos juntos como el nombre de un hermano y de una hermana, se decía, para definirse enteramente ante el mundo y a sí mismo, filósofo cristiano, es decir, hijo de la verdad por la razón y por el Evangelio, por la razón emanada de Dios, y por el Evangelio, otra obra del mismo Dios». Comunicado por A. Forest.

27. VENTURA DE RAULICA (Joaq.). — La philosophie chrétienne. París, Gaume, 1861, 3 vols, in 8.º, CXV-477, 623, 208 pp.

El volumen III: Traité des préambules de la philosophie, debe ser leído primeramente. Declara seguir el tradicionalismo estricto: «Todo lo nuevo en religión es herético. Todo lo nuevo en filosofía es absurdo. Todo lo nuevo en política es revolucionario» (t. I, p. XXVI). Distinción entre filosofía y teología (t. III, p. 191). Método de la filosofía cristiana, III sección, t. II, pp. 579-623. Esta es la filosofía que, sabiendo que toda la verdad fue primitivamente revelada por Dios a los hombres, se considera como la ciencia del sentido común. Su método «solo consiste en tomar las verdades tradicionales, las creencias universales como punto de partida de la ciencia, o comenzar por creer para llegar a comprender, y hacer de la fe la base del saber» (t. II, pp. 596-597). Naturalmente, no se trata sino de la fe humana en las verdades naturales, pero se subordina a la fe en las verdades sobrenaturales: «Siendo el Señor el único Dios de las ciencias, toda ciencia que no sirve a la explicación, a la confirmación, a la defensa del dogma cristiano, no tiene razón de ser, es vana, frívola, cuando no funesta, y el pensamiento del hombre debe servir de pedestal al pensamiento de Dios» (t. II, p. 623). La filosofía cristiana, o divina, se opone a la filosofía

pagana, sea antigua, sea moderna, que es diabólica (t. I, pp. LX-LXI); se une a la ciencia que Adán recibió de Dios (t. I, p. CXV). Para conservarla, a pesar de todas las torpezas del hombre, Dios suscitó providencialmente «una especie de Trinidad humana que sobrepasa en grandeza, en sublimidad, en gloria, todo lo que no es la Divina Trinidad. Estos tres hombres son san Pablo, san Agustín y santo Tomás» (t. I, p. 2). Todo el libro está consagrado a refutar el "semi-racionalismo", que cree que la razón puede inventar algo; la grandeza de Agustín está en haberse opuesto a Platón en nombre de la fe, como la de santo Tomás está en haberse opuesto a Aristóteles. «San Agustín no inventó ninguna verdad (pues la verdad se recibe y no se inventa); recibió toda la verdad por la fe» (t. I, pp. 16-17). Así también, en santo Tomás, «no se debe distinguir el teólogo del filósofo» (t. I, p. 114).

—La raison philosophique et la raison catholique. Conferencias predicadas en Paris durante el año 1851. París, Gaume, 1854. 3 vols, en 8.º, XVI-547, XLVIII-591, VIII-602 pp., 3.ª ed.

Véase sobre todo t. I, Primera conferencia: La raison philosophique chez les Anciens; Segunda conferencia: La raison philosophique des siècles chrétiens. Interesante por su exégesis tendenciosa de Santo Tomás (p. 47).

28. FABRE (J.). — Reedición de A. VICTOR (A. Martin), con el título: S. Aurelii Augustini... Philosophia. Paris, Durand, 1863.

El vocablo "Christiana" desaparece del título; pero el Praeloqutum, fechado en 1862, contiene violentos ataques contra los neotomistas, culpables de haber introducido en la teología todos los errores filosóficos: «Hoc nonnullorum Neoperipateticorum, Pseudotraditionalium, aliorumque id genus portentorum, institutum fuit, his scopus» (p. VI). Al negar la idea innata de Dios y la iluminación favorecieron el ateísmo y el materialismo. Fabre reivindica contra ellos la verdad del ontologismo, y contra ellos reimprime A. Victor, eliminando del título Christiana, ante el temor de que se crea en un tratado de teología (p. XII).

29. JACQUINOT (Abate). — Philosophie chrétienne et théories rationalistes dans Vétude de Vhistoire. París, Lecoffre y Langres, Chapelet, 1863. En 8.º, 129

pp. y tablas.

Ataca las concepciones históricas del filosofismo en el siglo XVIII (cap. I); las teorías de algunos historiadores liberales eclécticos bajo la Restauración: Guizot, Cousin, A. Thierry (Cap. II); las teorías del liberalismo y del socialismo después de la revolución de 1830: Thiers, Lamartine, Luis Blanc (Cap. III). La parte más importante es el cap. IV: La philosophie chrétienne opposée aux théories rationalistes (pp. 91-121). El autor pide que se enseñe la historia inspirándose en el espíritu de la Ciudad de Dios. Sus reivindicaciones se apoyan en las decisiones de lo que él llama el "Concilio de Amiens", reunión de obispos, cuya fecha exacta ignoro, pero posterior a 1848, cuyas decisiones con respecto a la enseñanza de la historia reproduce Jacquinot, pp. 124-129.

30. BRENTANO (Fr.). — Die Psychologie des Aristoteles. Mainz, Fr. Kircheim, 1867. En 8.º, 252 pp.

—Ueher den Creationismus des Aristoteles. Sitzungsberichte d. hist, philos. Classe d. Kais. Akad. d. Wissens., vol. CI, 1 fase. Wien, 1882. Tirada aparte.

—Off ener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller, aus Anlass seiner Schrift iiber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. Leipzig, Duncker und Humblot, 1883. En 8.º, 36 pp.

—Aristoteles Lehr e vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig, Veit, 1911. En 8.º, VIII - 165 pp.

—Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig, Quelle und Meyer, 1911. En 8.º VIII - 153 pp.

Las obras de Fr. Brentano contienen una reconstrucción a la vez histórica y sistemática de Aristóteles, que acerca mucho su doctrina al Cristianismo. Es el más interesante esfuerzo hecho en ese sentido. La Carta abierta es una respuesta a la memoria dirigida contra el segundo de los escritos de Brentano que acaban de ser citados; ED. ZELLER, Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes, en Sitzungsber. d. kgl. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Sitzung der philos, histor. Classe vom 7 Dec. Berlín, 1882, col. XLIX, p. 1033.

31. CONCILIO DEL VATICANO. — Constitutio dogmatica de fide catholica (24 de abril de 1870).

Texto en DENZINGER-BANNWART, ed. cit., t. 1876, p. 474; t. 1795-1800, pp. 477-480.

32. HAVET (ERNESTO). — Le Christianisme et ses origines, París, A. Lévy, 2.ª ed., 1873, 4 vols. «... no hay filosofía cristiana, y el Cristianismo no ha hecho más que heredar la filosofía de la Antigüedad»; t. II, p. 291. Cf., t. II, p. 300; t. IV, p. 410.

33. TALAMO (SALV.). — U aristotélisme de la scolastique dans V histoire de la philosophie. Études critiques. Traducido de la segunda edición italiana por un sacerdote de la diócesis de Le Mans. Paris, Vivès, 1876.

Traducción de UAristotelismo nella storia della filosofía; la 3.ª edición italiana es de Siena, 1900. Insiste sobre la independencia de la escolástica respecto de Aristóteles, sobre todo cuando las doctrinas del filósofo griego están en desacuerdo con los dados de la revelación. Cita numerosos textos interesantes y es útil consultarlo.

34. LEÓN XIII. — Encíclica Aeterni Patris (4 de agosto de 1879): De Philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda, reproducida en S. Thomae Aquinatis Summa theologica. Romae, Forzani, 1894, t. VI.

La Iglesia tiene la obligación de enseñar (MATEO, XXVIII, 19). La filosofía le interesa particularmente porque de ella depende la justa interpretación de las otras ciencias. Sin duda la religión cristiana está fundada sobre la fe (I Cor., II, 4), pero no desprecia los adjumenta humanos, de los cuales es la filosofía. La filosofía es una preparación a la fe, prueba algunas de sus verdades y ayuda a la interpretación de las otras. Es además una defensa de la fe contra las falsas filosofías. En lo que se refiere a los misterios, la filosofía debe subordinarse a la teología en su objeto y sus métodos; en cuanto a las verdades del orden natural,

la filosofía sigue su propio método, aunque sin substraerse a la autoridad divina (p. 429).

El reconocimiento de la autoridad no mengua la dignidad de la razón, aun en el orden propiamente filosófico. En efecto, a diferencia de la fe: «Cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, conclusa teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia» (pág. 429); «quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei Christianae conjungunt, ii optime philosophantur: quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam juvat intelligentiam; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit» (p. 429); la fe es para la razón "sidus amicum" (p. 430). La historia pone en evidencia la colaboración de la filosofía en la obra de la teología en los Padres y los Escolásticos, principalmente santo Tomás y san Buenaventura. Muestra también cuán útil puede ser la fe a la razón: «Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nobis enim, intern nonnulla vera, quam saepe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderunt de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium» (p. 430). De donde la necesidad de restaurar la enseñanza de la filosofía escolástica, siguiendo sobre todo al más grande maestro de la Escuela: santo Tomás de Aquino.

Cf.: Litterae apostolicae, quibus Constitutiones Societatis Jesu de doctrina s. Thomae Aquinatis profitenda confirmantur. Romae, XXX decembris, 1892. DEL PRADO cita un importante fragmento (N.° 49), p. XVII. Se refiere al carácter a un tiempo aristotélico y cristiano del tomismo.

35. EHRLE (Fr.). — Die pâpstliche Encyklika vom 4 August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, en Stimmen aus Maria Laach, t. XVIII (1880), pp. 13-28; 292-317; 388-407; 485-498. Sobre la noción de filosofía cristiana, que el autor aprueba sin reservas, véanse sobre todo pp. 16-22.

36. ZIGLIARA (T. M.). — Essai sur le traditionalisme, en Œuvres philosophiques, trad. A. MURGUE. Lyon, Vitte, 1880, t. I, pp. 1-291.

Contra Ventura: «Sí, ciertamente es renunciar a la razón, es desconocer la historia y a nosotros mismos querer afirmar que el hombre puede, por sus propias fuerzas y en el orden de la posibilidad moral, llegar a ese conocimiento perfecto, elocuentemente descrito por Ventura. Sobre ese punto iremos aún más lejos que la nueva escuela; afirmamos bien alto que la filosofía, aun con la tradición social, está en la imposibilidad moral de dar un tratado perfecto de teología natural, si no la esclarece la luz de la revelación cristiana y católica; decimos que la filosofía separada de la teodicea cristiana va necesariamente — de necesidad moral— al error... Pero afirmar lo contrario del tradicionalismo en el orden de la posibilidad absoluta no es renunciar a la razón», pp. 243-244. Cf. pp. 285-291. La expresión “filosofía cristiana” no aparece en estas páginas.

37. STIRLING (J. H.). — Philosophy and Theology (The first Edinburgh University Gifford Lectures). Edinburgh, T. and T. Clark, 1890. En 8.º, XVI - 407 pp.

Véase especialmente la II lección sobre la noción de teología natural, pp. 21-40. Stirling pasa por el principal introductor de Hegel en Escocia.

38. GONZÁLEZ (Z.). — Histoire de la philosophie, trad. G. DE PASCAL; t. II: Philosophie chrétienne. París, Lethielleux, 1890-1891. 4 vols, en 8.º, XLII-552, 538, 492, 528 pp.

Admite un «movimiento filosófico-cristiano, movimiento de armonía y de alianza entre la filosofía y el Cristianismo» (p. 3). «Debe distinguirse la filosofía esencialmente cristiana y la filosofía accidentalmente cristiana» (t. II, p. 4). La filosofía accidentalmente cristiana es la que ha sufrido, en un grado cualquiera, la influencia del Cristianismo; no hay filosofía posterior al Cristianismo que haya escapado a su influencia: «En este sentido, y solamente en este sentido, puede atraerse a la filosofía cristiana ciertos sistemas incompatibles con las verdades fundamentales de la religión de Jesucristo» (p. 5). Frente a esta filosofía cristiana per accidens «se yergue la filosofía esencialmente cristiana, la filosofía que conoce y que profesa» la existencia de un Dios personal, infinito,

trascendente, providencial, remunerador, creador. «Todo sistema que rechaza todas estas tesis, o sólo algunas de ellas... podrá ser llamado cristiano en un sentido secundario, según el más o el menos de ideas cristianas que contenga, pero no se le puede llamar filosofía cristiana en sentido absoluto».

39. STOCKL (ALB.). — Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenvater. Mainz, 1891.

La filosofía no depende sino de la razón. Ese es su carácter esencial y la revelación cristiana no podía cambiar nada, puesto que la filosofía habría cesado por eso mismo de ser filosofía (Einleit., 5, p. 2). Pero la revelación ha desempeñado el papel de un principio director de la investigación filosófica. Alivia las enormes dificultades de la especulación racional poniéndola en guardia contra el error, puesto que toda contradicción entre razón y revelación es signo de un error: «In solcher Weise also ist für die Philosophie die christliche Offenbarung zum leitenden Princip geworden» (Einl., 7, p. 3). Por el hecho de que ya no tenía que temer el error, la filosofía podía consagrarse enteramente a la sola exploración de lo verdadero: «Sie kônnte daher mit neuer, bisher nicht gekannter Kraft und Sicherheit eine neue Entwickelung inauguriren. So enstand also im Gegensatze zur antik-heidnischen eine neue, — die christliche Philosophie» (Einl., 7-8, p. 3).

La filosofía de los Padres funda la filosofía cristiana. Esta no deja de tener relaciones con la filosofía griega, ni tampoco con las filosofías paganas contemporáneas: «Das Leben der Menscheit ist ja ein continuirliches». Por eso se mantienen las relaciones. Lo que el pensamiento contenía de verdades fue recogido e integrado al cuerpo de la filosofía cristiana («aufgenommen und in das Ganze der Christlichen Philosophie hineinverarbeitet»); lo demás fue eliminado y combatido. Stockl es algo más preciso en sus Schlussbemerkungen, 6, p. 433: «Nichts ging verloren von alledem, was der menschliche Geist bisher ergründet; aber Alies erhielt erst seine wahre Bedeutung und seine Vollendung durch Einfügung in das Ganze der christlichen Speculation». Lo que no contribuyó poco a fortificar su posición es que sus fundadores fueron santos (ibid., 6, p. 433). La posición de Stockl parece concordar en lo esencial con la de santo Tomás de Aquino.

40. ROLFES (EUG.). — Die aristotelische Auffassung vom Verhaltnisse Gottes

zur Welt und zum Menschen. Berlín, Mayer und Müller, 1892. En 8.º, 203 pp.

La interpretación correcta de Aristóteles es casi imposible sin acudir a las fuentes escolásticas, y más particularmente a los comentarios de santo Tomás de Aquino (p. 202). En consecuencia, tiende a acercar las dos doctrinas y adopta una interpretación de Aristóteles más francamente cristiana aún que la de Brent ano (p. 22). Los comentarios de Rolfes a sus traducciones alemanas de Aristóteles van naturalmente en el mismo sentido.

41. CAIRD (JOHN). — The Fundamental Ideas of Christianity (Gifford Lectures, Glasgow, 1892-1893, 1895-1896). Glasgow, J. Maclehose, 1899, 2 vols, en 8.º, CXLI-232 y VII-297 pp.

Véase t. I, pp. 3-30: religión natural y religion revelada (el valor filosófico de nuestras ideas es independiente de la naturaleza de su fuente; imposibilidad de separar radicalmente razón y revelación); pp. 31-54: fe y razón (la más elevada tarea de la filosofía es justificar lo que afirman intuitivamente la fe y la experiencia cristianas). Esta obra es un excelente ejemplo de lo que aún hoy puede ser una reflexión filosófica de tipo anselmiano sobre el contenido del dogma: Trinidad, creación, pecado y gracia, Encamación, Redención, vida futura. El tomo I contiene un importante estudio de Ed. Caird sobre John Gaird, del que ha editado las Gifford Lectures.

42. CAIRD (EDUARDO). — The Evolution of Religion (Gifford Lectures, St. Andrews, 1890-1891 y 1891-1892). Glasgow, J. Maclehose, 1893. 2 vols, en 8.º XV-400 y VII-234 pp.

Véanse sobre todo las lecciones I a III sobre la posibilidad de una ciencia de la religión y las diferentes maneras de definir su esencia. El cuerpo de la obra estudia la evolución de la religión desde los orígenes hasta el Cristianismo de la Reforma.

—The Evolution of Theology in the Greek Philosophers (Gifford Lectures, Glasgow, 1900-1901 y 1901-1902). Glasgow, 1904. 2 vols, en 8.º, XVII-382 y XI-377 pp.

Véase sobre todo, t. I, 1.ª lección: La relación de la religion con la teología. El cuerpo de la obra estudia la evolución de la teología griega desde los orígenes hasta Plotino. Los capítulos consagrados a la teología de Aristóteles son particularmente interesantes.

43. ELSER (K.). — Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, Münster i. West., Aschendorffsche Buchhandlung, 1893. En 8.º, VIII-228 pp.

Ensayo de ajuste de las cuestiones suscitadas por la controversia Brentano-Zeller (véase N.º 30). Las conclusiones del autor, muy moderadas y juiciosas, están resumidas al final de la obra, pp. 210-225.

44. PFLEIDERER (OTTO). — Philosophy and Development of Religion (Gifford Lectures, Edinburgh, 1894-1895). Edinburgh and London, W. Blackwood. En 8.º, t. I, 331 pp., 1894; t. II, 356 pp., 1894.

Estudia la concepción religiosa del hombre y del mundo (naturaleza del hombre, redención y educación, idealismo y naturalismo, optimismo y pesimismo); la preparación del Cristianismo en el judaísmo, el Evangelio, la comunidad cristiana primitiva, el apóstol Pablo, el helenismo judío y cristiano, el cristianismo de los alejandrinos, el cristianismo de Agustín y de la Iglesia romana, el cristianismo de Lutero y del protestantismo. Cf. del mismo autor, Religions philosophie auf geschichtlicher Grundlage.

45. HARNACK (Ad.). — Das Wesen des Christentums, sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultáten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin gehalten. 56.º-60.º millar. Leipzig, 1908. En 8.º, XV-189 pp.

Esta obra ha hecho más que toda otra por difundir la idea de que el Cristianismo es por esencia un moralismo religioso sin teología ni dogmas propiamente dichos. La influencia de la filosofía griega transformó el Cristianismo en catolicismo (XI lección, pp. 125-128). El catolicismo griego es más griego que cristiano (XII lección, p. 137). Su intelectualismo lo lleva prácticamente a confundirse con la filosofía (XIII lección, p. 143). La posición de Hamack

equivale a ver en toda tentativa, por expresarlo filosóficamente, una corrupción de la esencia del Cristianismo. Ni qué decir tiene que, desde ese punto de vista, la noción de filosofía cristiana es imposible.

46. BLONDEL (M.). — Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, en Annales de philosophie chrétienne. I, enero de 1896, pp. 337-347; II, febrero de 1896, pp. 467-482; III, marzo de 1896, pp. 599-616; IV, mayo de 1896, pp. 131-147; V, junio de 1896, pp. 255-267; VI, julio de 1896, pp. 337-350.

«De ello resulta también que, aun en el seno de una sociedad cristiana, y aun cuando tenemos ante los ojos el organismo completo de los dogmas y de los preceptos, debemos continuar respetando escrupulosamente los límites donde se detiene el alcance de la filosofía. Es indudable que para determinar precisamente las insuficiencias de nuestra naturaleza, y para ir hasta el fin de las instancias de la razón o de los ruegos de la vida, ese espectáculo es infinitamente instructivo; por eso es tanto más necesario desconfiar de la tentación de confundir dominios y competencias, y de encontrar más de lo que se puede hallar. Pues, en el sentido en que ordinariamente se entiende esta palabra, 'la filosofía cristiana' no existe más que la física cristiana: es decir, que la filosofía se aplica al Cristianismo según la medida en que el Cristianismo tiene en realidad imperio o judicatura sobre los mismos que lo ignoran o lo excluyen» (marzo de 1896, p. 613). Non libera nisi adjutrix, non adjutrix nisi libera philosophia (ibid., p. 616). «Por una parte, la filosofía no ha sido hasta ahora exactamente limitada, ni por consiguiente científicamente constituida... Por otra parte, y con mayor razón, no ha habido todavía, según el rigor de los términos, una filosofía cristiana: a la que lleva este nombre no le corresponde ni filosófica ni cristianamente; si puede haber una que lo merezca enteramente, todavía se está por constituir. Y los dos problemas son solidarios, o aun no son sino uno» (mayo de 1896, p. 134). Sobre la filosofía medieval y su carácter híbrido, pp. 135-137.

—Pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin: l'unité originale de sa doctrine philosophique, en Revue de métaphysique et de morale, octubre-diciembre de 1930 (37.º año, N.º 4), pp. 423-469.

«En este sentido fundamental, Agustín (sea cual sea el aporte de sus antecesores)

es el iniciador y animador del ‘pensamiento católico’ y de la ‘filosofía cristiana» (p. 468).

—Y a-t-il une philosophie chrétienne?, en Revue de métaphysique et de morale, octubre-diciembre de 1931 (38.º año, N.º 4), pp. 599-606.

Niega, contra las objeciones de É. Bréhier, haber hecho una obra apologética; reivindica para ella el derecho al título de filosofía. «En 1896, en una carta publicada por los Annales de philosophie chrétienne (que siempre hubiera preferido ver intitulados ‘Annales catholiques de philosophie’), sostuve, con juvenil intrepidez, de la que me disculpo, que en el rigor de los términos ‘la filosofía cristiana no existe’». «Cambio de opinión sobre ese juicio demasiado sumario...» (p. 605).

—La philosophie chrétienne existe-t-elle comme philosophie? Carta publicada como Apéndice en Bulletin de la Société française de philosophie, marzo-junio de 1931, pp. 86-92.

Niega que el problema pueda ser legítimamente planteado en el plano histórico (p. 87). Recuerda que nunca tomó por cuenta suya el apelativo “filosofía cristiana” (p. 87, nota). Su filosofía, «sin proceder de una revelación, está en acuerdo espontáneo y profundo con el Cristianismo» (p. 88). Plantear históricamente el problema es comprometer al mismo tiempo filosofía y revelación: «Pues, so color de un acercamiento clandestino, esta hibridación sirve los intereses esenciales de uno y otro cónyuges. En efecto, si, como una intermediaria (sic), la historia provee al laboratorio de la reflexión filosófica datos tomados al Cristianismo, en la promiscuidad de los hechos públicos (sic) o de las experiencias privadas, lo hace despojándolos forzosamente de su originalidad sobrenatural...» (p. 89). Sin embargo, en qué sentido es concebible la «invisceración de los hechos cristianos en el organismo filosófico»: pp. 91-92.

—Le problème de la philosophie catholique. París, Bloud et Gay, 1932, 177 pp.

I. En la investigación del punto en que se encuentran el problema filosófico y el problema religioso (extractos y comentarios de la carta de 1896 sobre Les exigences rationnelles...). El método de la providencia o el problema de la filosofía católica visto por un teólogo filósofo (la obra del Cardenal Dechamps y los complementos que esta pide). Estado actual del problema de la filosofía católica y condiciones probables de una solución (favorece la substitución del

término “filosofía cristiana” por el de “filosofía católica”, p. 172, nota 1).

47. LOISY (A.). — L’Évangile et VÊglise. París, A. Picard, 1902. En 12.º, 234 pp.

Discusión muy ajustada del libro de Harnack (N.º 45). Indica que la teoría expuesta en esas conferencias sobre la esencia del Cristianismo es la que domina el Lehrbuch der Dogmengeschichte del mismo autor, y que en vez de haberla deducido de la historia, ha interpretado simplemente la historia según esa teoría (pp. IX-X). Señala la necesidad de tener en cuenta toda la historia del Cristianismo para definir su esencia (pp. XIV-XV). Contra la substitución del helenismo al Cristianismo por los Padres, tal como la concibe Harnack, y las imposibilidades históricas de esta tesis, véase cap. IV. Le dogme chrétien, sobre todo pp. 140-142.

48. LABERTHONNIERE (L.). — Le réalisme chrétien et Vidé alisme grec. París, P. Lethielleux, s. d. En 16.º, 219 págs. 4.º ed. (El permiso para imprimir es de 1904).

Hay abierta oposición entre los pensadores cristianos y los filósofos griegos (p. 10). La Edad Media trató de paliarla (p. 11). El objeto de esta obra es el de poner al descubierto esa oposición (p. 12). La filosofía griega (pp. 14-35). El Cristianismo (pp. 37-64). La oposición de ambos (pp. 65-102). Cómo se concilian la inmutabilidad y la movilidad en el Cristianismo (pp. 191-214). Sostiene con agudeza y profundidad la tesis de la oposición radical entre el helenismo y el cristianismo.

—Notre Programme. París, Bloud, 1905 (Annales de Philosophie chrétienne, 77.º año, 4.ª serie, t. I, pp. 5-31).

Cómo se concilian la libre iniciativa del filósofo y la cordial docilidad del creyente. Se necesita a la vez intellectus quaerens fidem y fides quaerens intellectum (p. 11). Este artículo está firmado: La Redacción.

49. DE WULF (M.). — Introduction à la philosophie néo-scolastique. París, F. Alcan, 1904. En 8.º 350 pp.

«He ahí por qué no hay una filosofía católica, así como no hay una ciencia católica. Pero hay filósofos que creen, en materia religiosa, en tal dogmática, del mismo modo que hay químicos o médicos que son al mismo tiempo católicos, protestantes, judíos. La neoescolástica se constituye al margen de toda preocupación confesional, y asignarle un fin apologético es confundirlo todo» (p. 254). Cf. en la traducción inglesa de esta obra: Scholasticism old and new, la misma afirmación (p. 198), apoyada por las notas del traductor, P. Coffey: «This is quite true and quite consistent with the negative and material subordination of philosophy to theology insisted on above, p. 192». El traductor hace observar, además, que entonces no se ve qué derecho podrían tener ciertos sistemas a llamarse católicos (p. 194, nota).

50. DEL PRADO (Fr. N.), O. P. — De veritate fundamentali philosophiae christianae. Friburgo (Suiza), Société Saint-Paul, 1911. 1 vol. en 8.º, XLV - 659 pp.

La filosofía de santo Tomás merece el título de cristiana (pp. XVI-XIX). Es aristotélica en cuanto a su método, ecléctica en cuanto a su contenido (p. XX). Está enteramente suspendida a la idea de Dios concebido como causa primera (p. XXII). La verdad fundamental de la filosofía cristiana de santo Tomás, formulada en el De ente et essentia, puede resumirse así: Primum Ens est Actus Purus, omnia vero alia entia constant ex potentia et actu; lo que significa: «Solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus... En thesis fundamentalis totius philosophiae D. Thomae, quae Philosophia Christiana jure merito denominatur» (p. XXX). Esta doctrina de la distinción de la esencia y de la existencia se encontraba más o menos indicada en Aristóteles, en Platón y en el Liber de causis, pero la principal fuente donde santo Tomás la bebió «est ipsa notio Dei prout traditur in S. Scriptura et explicatur a Patribus» (pp. XXXV-XXXVI). El texto del Éxodo, III, 13, es capital a este respecto (p. XXXVII), pues en él se inspira esta tesis que con todo derecho se considera como el fundamento mismo del tomismo (pp. XXXVIII-XXXIX). El cuerpo de la obra está consagrado al estudio filosófico de la distinción real de la esencia y de la existencia. Casi es inútil señalar el acuerdo fundamental entre las conclusiones del P. del Prado y las de estas Gifford Lectures. El conocimiento del De veritate

fundamentali se lo debo a la amabilidad de J. Maritain, con quien discutía la idea directriz de estas lecciones, y le agradezco, entre otras cosas, que me permitiera comprobar este acuerdo.

51. WEBB (CLEM. C. J.). — Studies in the History of Natural Theology. Oxford, Clarendon Press, 1915. 1 vol. en 8.º VI-363 pp.

Introduction to the History of Natural Theology; véanse sobre todo pp. 35 y sigs., sobre las relaciones de la razón y de la revelación, páginas muy penetrantes en que se discute el punto de vista de Pfleiderer. El cuerpo de la obra estudia: la teología natural de Platón (comparada con el moralismo kantiano, pp. 126 y sigs.) y la teología natural de la Edad Media: Anselmo, Abelardo, Santo Tomás de Aquino, Raimundo Sebond, Pomponazzi, Herberto de Cherbury.

—God and Personality, Gifford Lectures, First course. Aberdeen, For the University, 1919 (y Oxford University Press). 1 vol. en 8.º, 275 pp.

—Divine Personality and Human Life, Gifford Lectures, 2nd. course. Ibid., 1920. En 8.º 291 pp.

Un Dios personal es un Dios con quien son posibles relaciones personales. El Cristianismo es la única religión que lo afirma. El primero de estos dos tomos estudia la noción de personalidad divina, su relación con la noción de creación, así como la de pecado (The Problem of Sin, t. I, pp. 184-212), su influencia sobre el problema que plantean las relaciones entre la religión y la filosofía. El tomo segundo considera a la personalidad humana, a la luz de la noción de personalidad divina, en la vida económica, científica, estética, moral, política y religiosa.

No he podido consultar otra obra de Cl. G. J. Webb, The Debt of Modern Philosophy to the Christian Religion. Oxford, 1929.

52. CHEVALIER (J.). — La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon. París, F. Alcan, 1917. En 8.º 304 pp.

Interesa directamente al problema de las relaciones entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano. La doctrina de lo necesario está en el corazón de la filosofía griega y se opone a la noción cristiana de libertad. Lo que faltaba a los antiguos es la noción de un Dios creador; al aceptar esta noción, el Cristianismo transformaba la noción filosófica del ser, de la inteligibilidad y aun de la personalidad. Véase sobre todo la conclusión de la obra, pp. 183-189.

—Trois conférences d'Oxford. Aristote. Pascal. Newman. París, Éditions Spes, 1928. En 12.º 80 pp.

Véase particularmente la primera conferencia: Aristóteles y santo Tomás de Aquino o la idea de creación. A pesar de la identidad de las formulas que emplean, Aristóteles y santo Tomás «son dos ríos que corren por opuestas vertientes» (p. 9). La separación que hay entre ellos es tal «que nada puede aboliría, ni siquiera atenuarla: un abismo infinito no puede ser colmado por algo finito» (p. 10). Vuelve a tomar las conclusiones de la obra precedente y las desarrolla: lo contingente es ininteligible según Aristóteles, inteligible según santo Tomás, y llega a serlo gracias a la creación (pp. 16-17). Oposición entre el Dios causa final de Aristóteles y el Dios poder creador de santo Tomás (pp. 18-21). Oposición entre sus concepciones de la ciencia y de la inteligibilidad; lo singular, que es lo real, es también en sí, porque lo es para el Dios cristiano, el supremo inteligible (p. 25).

53. SCHELER (M.). — Krieg und Aufbau. Leipzig, 1916.

«Es giebt in diesem Sinne und gab nie eine christliche Philosophie, sofern man un ter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht» (p. 411).

54. MORE (P. E.). — The Greek Tradition from the Death of Socrates to the Council of Chalcedon (399 B. C. to 451 A. D.).

I. The Religion of Plato. Princeton University Press, 1921. En 8.º 352 pp. El alma y la justicia; Dios; providencia; creación; el mal; la vida religiosa.

II. Hellenistic Philosophies. Princeton University Press, 1923. En 8.º 385 pp. Aristipo. Epicuro. Cínicos y estoicos. Epicteto. Plotino. Diógenes.

III. The Christ of the New Testament. Princeton University Press. (No he tenido este libro en mis manos.)

IV. Christ the Word. Princeton University Press, 1927. En 8.º 343 pp. Gnosticismo; sabelianismo y arrianismo; arrianismo; Antioquia y Laodicea; Calcedonia y la tradición griega; la doctrina del Logos.

El conjunto de estos estudios está dominado por la idea de que existe una tradición helénica cuya continuidad, a pesar del dogma cristiano de la Encarnación, es históricamente observable. Esta continuidad está asegurada por la doctrina del Logos. Por más importante que haya sido el papel desempeñado más tarde por Occidente, es más bien infortunado. Bajo la influencia del legalismo romano y de la escolástica medieval, se introdujeron elementos extraños en el Cristianismo, que en sí mismos son inútiles y ajenos a la inspiración original de la fe cristiana. Se cotejarán estas conclusiones con las observaciones análogas, aunque enteramente independientes, de Ch. GUIGNEBERT, Le christianisme médiéval et moderne. Paris, Flammarion, 1922, pp. 70-71, 306-309.

55. MATTHEWS (W. R.). — Studies in Christian Philosophy. London, Macmillan and Co., 1921. En 8.º, XIV-228 pp.

¿Hay una filosofía cristiana? Sí; pues existe una religión cristiana y no hay diferencia esencial entre religión y filosofía (p. 30); en cierto sentido son idénticas. «Puesto que no podemos establecer una distinción radical entre religión y filosofía, nos vemos obligados a admitir que una y otra están indisolublemente unidas» (p. 33). Tal es la contestación a la cuestión planteada (p. 35). Sobre el contenido de esta filosofía cristiana, véase sobre todo: cap. II, Vista cristiana del universo; cap. v, Personalidad divina; cap. VI, La idea de creación.

56. GILSON (É.). — La signification historique du thomisme, en Études de philosophie médiévale. Estrasburgo, 1921, pp. 76-124.

N. B. — Este trabajo plantea un problema real y, en cuanto al fondo, su conclusión es cierta: la filosofía tomista no es menos "cristiana" que la filosofía agustiniana. Pero agregar que «en el hombre de santo Tomás hay el filósofo además, y no menos el cristiano» (pp. 123-124), parece querer decir que, en los agustinianos, hay el filósofo de menos, lo que no es cierto. La verdad es que con santo Tomás la filosofía cristiana adquiere plena conciencia de sus derechos en cuanto filosofía, de donde no resulta que la filosofía no esté ya en acción, aunque en estado menos distinto, en san Agustín y sus discípulos. Además, en ese trabajo hablé como si la originalidad de santo Tomás se debiera a su esfuerzo por no «ceder sistemáticamente a las solicitudes de la fe» (p. 123), en tanto que hoy me parece más bien que se debe a esa libertad de juicio —que es uno de los rasgos salientes de su genio— con que vio que la fe «instalaba la filosofía en ella», mucho más completamente de cuanto consiguió instalarse sola. Y porque estaba profundamente arraigado a la fe, porque era un tradicionalismo, su modernismo se mostró fecundo. En suma, aunque mantiene a santo Tomás dentro de la familia cristiana, ese trabajo no muestra bastante en qué le pertenece.

—Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. París, J. Vrin, 3.ª ed., 1927: Le docteur chrétien, pp. 34-41; Foi et raison. L'objet de la philosophie, pp. 42-57. Véanse particularmente pp. 49-50, explicaciones que aún me parecen verdaderas y permiten explicarse el plan del libro.

—La philosophie de saint Bonaventure. París, J. Vrin, 1924; cap. II: La critique de la philosophie naturelle, pp. 89-118.

—Introduction à Tétude de saint Augustin. París, J. Vrin, 1929; I, cap. I: Premier degré: la Foi, pp. 31-43.

—L'idée de philosophie chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, en Acta Hebdomadae augustinianae-thomisticae. Turín-Roma, Marietti, 1931, pp. 74-87.

57. MARITAIN (J.). — L'esprit de Descartes, en las Lettres, l de febrero de 1922, p. 182: «¡Ay!, una filosofía no debe ser cristiana, debe ser verdadera, y sólo entonces es verdaderamente cristiana. No debe ser amable, ni aun frente al mejor y más piadoso corazón; no debe estar hecha a la medida de un sentimiento, aun del más elevado y puro, ni siquiera del 'sentimiento cristiano';

debe estar hecha a la medida de lo que es; estamos aquí en presencia de inflexibles y celosas exigencias del objeto». En la continuación del artículo (l de marzo de 1922, p. 407), la filosofía de santo Tomás es calificada de “filosofía cristiana”.

—Le thomisme et la civilisation, en Revue de Philosophie, t. XXVIII (1928), p. 110: «En sí la filosofía no está fundada y estabilizada sino sobre las puras necesidades inteligibles que se imponen a la razón. Perfectamente distinta de la teología, que tiene por objeto el dado revelado, su punto de apoyo no es en modo alguno una creencia religiosa, sino la sola evidencia del objeto y la adhesión de la inteligencia a toda la realidad naturalmente aprehensible. La filosofía tomista vale como filosofía, no porque es cristiana, sino porque es demostrativamente verdadera. Aristóteles, su primer fundador, no era cristiano...».

—De la sagesse augustinienne, en Mélanges augustiniens o Revue de Philosophie, t. XXX (1930), pp. 739-741. Particularmente: «Para que los nombres que empleamos respondan a las realidades, debemos llamar filosofía cristiana a una filosofía propiamente dicha, a una sabiduría que se defina como la obra perfecta de la razón... Pero porque de hecho el sujeto humano no puede llegar a la integridad de las supremas verdades naturalmente conocibles si no recibe ayuda de lo alto, dicha filosofía exige desarrollarse, en el sujeto, en conexión vital con la fe, que, sin entrar en su textura ni servirle de criterio positivo, desempeña frente a ella el papel de principio regulador extrínseco, veluti stella rectrix; con la teología, que, utilizándola como un instrumento, la corrobora, y con la sabiduría del Espíritu Santo, que sobrenaturalmente, la conforta también en el alma del cristiano». Mélanges augustiniens, pp. 409-410.

—El mismo punto de vista se halla completamente desarrollado en el Bulletin de la Société française de philosophie, informe de la sesión del 21 de marzo de 1931. Esta exposición me parece la más rigurosamente exacta que razonablemente pueda esperarse de esta cuestión. Para una discusión de la posición de J. Chevalier (N.º 51), véase J. MARITAIN, La philosophie bergsonienne, 2.ª ed. París, M. Rivière, 1930, Apéndice.

58. JULES D’ALBI (O. F. Cap.). — Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277. París, Giraudon, 1923. En 16.º, 260 pp.

«Mientras que demasiado exclusivamente guiado por Aristóteles, Fr. Tomás se cree en posesión de conclusiones nuevas y defiende valientemente regresiones que toma por conquistas...» (p. 12). «Judíos, astrólogos, maniqueos, albigenses, maestros seculares, averroístas, hermano Tomás, quienquiera obscurece la claridad de la ortodoxia es despiadadamente señalado. Buenaventura no tiene más que una preocupación: mantener en todo su esplendor la verdad teológica comprometida por las audacias de Siger y sus émulos, o por las regresiones inadmisibles de Tomás de Aquino» (pp. 242-243). Cf. p. 256. Sobre ese libro, véase la conclusión de la Revue d'histoire franciscaine, 1924, p. 510: «Decir en qué el tomismo constituía un progreso, y aun un progreso filosófico cristiano, es lo que no desesperamos poder hacer un día, mejor de cuanto hemos sabido hacerlo. Mientras tanto, recordemos que quizá correríamos el peligro de herir al pensamiento cristiano en su propia vida, si desconociéramos lo que de su realidad profunda expresan un san Buenaventura o un santo Tomás de Aquino».

59. MANDONNET (P.), O. P. — En Bulletin thomiste, 1924, pp. 132-136.

El orden que debe seguirse en la exposición de la filosofía tomista es el indicado por santo Tomás: lógica, matemática, física, moral, metafísica, teodicea, y no el orden teológico, que es inverso. Siguiendo el orden teológico en filosofía, parecemos deducir la filosofía de un dato a priori: la existencia de Dios y sus atributos. Además, nos entorpecemos con grandes dificultades, pues el mundo es contingente; no se puede deducir al mundo de Dios, y es menester, pues, empezar por el mundo.

N.B. — Concedo totum. Pero santo Tomás describe el orden en el cual hay que enseñar la filosofía a pueros, y no el orden de exposición que debe seguirse para exponer a adultos cultos el sentido de su propia filosofía en 1931. En este último caso hay dos métodos posibles: l.º Seguir el orden indicado por el P. Mandonnet; entonces tendremos un manual de filosofía ad mentem Divi Thornae, en el que figurarán una Lógica, una Física (¿pondremos también las matemáticas?), que son en realidad la filosofía de Aristóteles y no la de santo Tomás. 2.º No conservar sino lo que es original en el pensamiento de santo Tomás, el conjunto de las doctrinas que son suyas, porque de ellas se mostró creador. Ahora bien: en lo que se mostró creador es casi siempre en lo que concierne a Dios y al hombre, es decir, donde examinó los problemas griegos a la luz de la fe cristiana. Si lo que se quiere hacer es esto, se comprobará

naturalmente que sus obras teológicas son el lugar de nacimiento de su pensamiento filosófico original. Los Comentarios sobre Aristóteles preparan los materiales de la síntesis, pero lo que les da forma y hace los elementos de la síntesis tomista es la inspiración cristiana de las Sumas. Desde ese momento, el problema del orden por seguir se plantea en términos nuevos.

En efecto, de las Sumas y Cuestiones pueden extraerse los elementos filosóficos que estas contienen y reconstruirlos según el orden de la filosofía. Es perfectamente legítimo, y espero que alguien lo hará, o volverá a hacerlo. Pero puede razonarse distintamente: la filosofía de santo Tomás me interesa cuando leo a santo Tomás; me aburre cuando leo los manuales tomistas. Algunos están muy bien hechos, pero los encuentro muy fastidiosos. Supongamos, lo que no es imposible, que mi caso no sea único; ¿cómo comunicaré a los demás el gusto que el mismo Santo Tomás me inspiró por la filosofía tomista? Mostrándosela tal como él me la mostró y tal como me sedujo. Me gustó la Suma, y para llegar a comprenderla he leído lo demás; si consigo que la amen, otros quizá leerán también lo demás. He ahí por qué seguí el orden, pero no hago de ello una ley. Si parece que la enseñanza del tomismo por los manuales ha obtenido brillantes éxitos, puede continuarse. Siguiendo a santo Tomás y siguiéndolo espontáneamente, es como llegué a preguntarme: ¿por qué es en sus obras teológicas donde me interesa su filosofía? Respuesta: en primer lugar, porque en numerosos puntos esenciales, sólo ahí se la encuentra; por ejemplo, sobre la creación, la providencia, la noción de persona, el verbum mentis, ¿qué sabríamos si no tuviéramos más que sus Comentarios sobre Aristóteles? De donde esta otra pregunta: ¿por qué no se la encuentra sino ahí? Respuesta: porque ahí es donde nació. Así llegué a concebir la idea de que lo que me interesaba en Santo Tomás era el espectáculo de la fecundidad filosófica del Cristianismo manifestándose en todo su esplendor. Seguir el orden de la Suma es, pues, no el método, sino un método, y particularmente apropiado cuando se quiere mostrar cómo la doctrina fidei ayuda al perfectum opus rationis a alcanzar su perfección. De esta observación nació el presente libro.

Última cuestión: ¿el orden teológico transportado a la filosofía, crea grandes dificultades? No me he dado cuenta de ello. Importa poco que “aparentemos” deducir la filosofía de la teología, si no se hace. En cuanto a decir que lo demás se deduce de un dato a priori, la existencia de Dios, ¿cómo se sostendría la objeción si se empieza por las demostraciones de la existencia de Dios, las cuales comienzan por la prueba de que la existencia de Dios no es un dato a priori? Aún habría otra cuestión mucho más interesante. Según santo Tomás,

Aristóteles no supo que hasta la existencia de la materia es contingente; si santo Tomás lo supo, ¿no es porque recibió de la Biblia una noción del Ser distinta a la que encontró en Aristóteles? Si esto es verdad, ¿no es igualmente útil recibir de la Biblia la noción del Ser necesario para saber qué significa el vocablo contingente, y útil saber qué es la contingencia para probar al Ser necesario? ¿Por qué la contingencia de que se trata de partir no es la misma en Santo Tomás que en Aristóteles? Entrego esta cuestión a la sagacidad del P. Mandonnet; y hasta le diré dónde está la respuesta: santo TOMÁS DE AQUINO, Sum. theol., I, 2, 3, Sed contra.

— L'augustinisme bonaventunen, en Bulletin thomiste, marzo de 1926, pp. 48-54. Particularmente: «M. se esfuerza por mostrarnos en Buenaventura a un filósofo, cuando no hay en él sino un teólogo, y el caso de san Buenaventura no es más que el de san Agustín y de todos sus verdaderos discípulos» (p. 52). «¿Quién no ve, sin mayor información, que si Buenaventura niega la legitimidad de la distinción formal entre filosofía y teología, prácticamente al menos, en su pensamiento y en sus escritos, ese doble objeto no puede distinguirse formalmente?» (p. 54).

N.B. — ¿Quién no ve, sin mayor información, que santo Tomás de Aquino niega que la distinción formal entre la fe y la razón pueda traducirse por una actividad de la razón separada de la fe en la práctica? Y si santo Tomás puede negarlo sin dejar de ser un filósofo, ¿por qué san Buenaventura habría de esperar permiso del P. Mandonnet para hacer otro tanto? Pero no lo esperó, sino que se lo tomó, y antes que él san Agustín, quien, a pesar de lo que se diga, no era totalmente indigno del título de filósofo. Siento entre el ilustre historiador y yo un doble desacuerdo, que me aflige, pero temo que sea irremediable: tengo a san Agustín y a san Buenaventura por filósofos cristianos y a santo Tomás por un filósofo cristiano.

60. RIMAUD (J.). — Thomisme et méthode. Que devrait être un Discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste? (Bibliothèque des Archives de philosophie). Paris, G. Beauchesne, 1925. En 8.º, 276-XXXV pp.

Uno de los fines principales de la obra es mostrar que el tomismo «es un aristotelismo en cuanto a su forma, una doctrina nueva a base de aristotelismo en cuanto a su objeto» (p. 143). Sobre las diferencias entre el aristotelismo y el

tomismo, véanse particularmente pp. 137-144.

61. DIES (A.). —Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire. París, G. Beauchesne, 1927. En 8.º, 615 pp.

Véase sobre todo: Le Dieu de Platon, pp. 523-574, y La religión de Platón, pp. 575-603. Tiende a establecer un paralelo entre la religión de Platón y el Cristianismo; uno de los mejores ensayos de ese género.

62. DURET (G.). — Théorie de Vart chrétien; introducción al álbum Les tailles direct es, por H. Charlier, estatuario. Wépion-sur-Meuse, 1927 (comunicado por A. Forest).

El término filosofía cristiana no es unívoco, sino análogo; alcanza varios planos de realidad, envuelve varias profundidades de sentido. Una filosofía es cristiana: l.º, cuando concuerda plenamente con la enseñanza cristiana; 2.º, más profundamente cuando ocupa lugar en el orden cristiano, es decir, en vista y bajo la dependencia de la revelación; 3.º, más profundamente todavía es la sabiduría cristiana, es decir, la sabiduría creada renunciando a sí misma para adherir a la sabiduría increada; en este sentido lo entienden los Padres y Doctores cuando hablan de doctrina sacra, sapientia Christiana.

63. BRÉHIER (É.). — Histoire de la philosophie; t. I: L'antiquité et le moyen âge. París, F. Alcan, 1927.

«En todo caso, durante esos cinco primeros siglos de nuestra era no hay una filosofía cristiana propia implicando una tabla de valores intelectuales fundamentalmente original y distinta de la de los pensadores del paganismo». T. I, p. 493. «El Cristianismo, en sus comienzos, no es nada especulativo; es un esfuerzo de ayuda mutua a la vez espiritual y material en las comunidades» (ibid.). «Esperamos, pues, mostrar, en este capítulo y los siguientes que el desarrollo del pensamiento filosófico no fue fuertemente influido por el advenimiento del Cristianismo y, resumiendo nuestro pensamiento en una palabra, que no hay filosofía cristiana». T. I, p. 494.

—Y a-t-il une philosophie chrétienne? en Revue de métaphysique et de morale, abril-junio de 1931, pp. 133-162.

¿Cuál es la vocación intelectual del Cristianismo, cuál es su parte positiva en el desarrollo del pensamiento filosófico? El Cristianismo no ha sido el iniciador de un movimiento filosófico nuevo (p. 135); ni siquiera con san Agustín; «en san Agustín no hay de ningún modo una filosofía cristiana, es decir, una concepción del universo inserta en el dogma. La única filosofía que él conoce, la única que en él encontramos, es la filosofía de Platón y de Plotino» (p. 140). En cuanto al tomismo, a pesar de su espíritu positivo y realista, desemboca en la confesión de una completa inseguridad en lo que respecta a los resultados de la investigación filosófica y a la «imposibilidad casi absoluta de fundar una filosofía sistemática y coherente» (p. 150). En el cartesianismo, por lo contrario, el racionalismo es tan firme que la censura de la fe pierde toda eficacia: no es una filosofía cristiana (pp. 150-154). En el siglo XIX el tradicionalismo busca en el Cristianismo no una verdad, sino un principio de organización social (p. 157). En Alemania, la interpretación del Cristianismo por Hegel conduce lógicamente a Feuerbach (p. 159). En la época contemporánea, Blondel trató de hacer nacer la filosofía del Cristianismo mismo; su doctrina tiene más parentesco con una apologética que con una filosofía (p. 160); por lo demás, «el problema de la acción, tal como lo plantea Blondel, no tiene relación especial con el Cristianismo» (p. 161). Conclusión: «Hemos visto los ensayos siempre vanos del Cristianismo por fijar uno de esos momentos, para apoderarse de él; pero no se puede hablar de una filosofía cristiana como no se puede hablar de una matemática o de una física cristianas» (p. 162). Cf. las fórmulas de L. Feuerbach (N.° 19, p. 409), y de M. de Wulf (N.º 49, p. 420).

64. CHENU (M. D.), O. P. — En Bulletin thomiste, enero de 1928, p. 244.

«Bien vemos qué quiere explicar esa distinción de los principios racionales y del orden teológico (en É. GILSON, Le thomisme, 3.ª ed., 1927, pp. 34-41): una filosofía que permanece en contacto, casi en continuidad, con lo sobrenatural, aun quedando justiciable de la sola razón. Pero esta distinción, que se revelaría, en el análisis, insostenible en el terreno filosófico, no es, ni histórica ni doctrinalmente, aquello por lo cual una filosofía demuestra que es cristiana. Una filosofía es cristiana no por el orden teológico impuesto desde afuera a su contenido racional, sino por una concepción de la naturaleza y de la razón

abiertas a lo sobrenatural. Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino son en este punto, tanto unos como otros, filósofos cristianos; solo santo Tomás de Aquino supo, definiendo esa naturaleza y esa razón, garantizar (en su ser, en su conocer, en su obrar, y aun provisionalmente en su fin último) su eficacia propia y su autonomía, dejándoles al mismo tiempo su obediencia a lo sobrenatural. Y por eso, filósofo cristiano (quisiéramos haber descubierto el equívoco de este término impreciso), es sólo filósofo. Una filosofía pura no se convierte en filosofía cristiana encerrando su marcha racional en un esquema teológico; una filosofía pura es cristiana cuando, para desarrollar su propio contenido con toda libertad y para manifestar integralmente el rigor de sus exigencias racionales, comprueba y afirma que no tiene que rechazar toda capacidad, todo poder sobrenatural».

N. B. — El R. P. Chenu tiene completamente razón al decir que una filosofía no tiene que encerrarse en un cuadro teológico para ser cristiana. El orden de exposición no es una señal intrínseca de su carácter cristiano. Sin embargo, puede haber interés, desde un punto de vista puramente histórico, en conservar el orden teológico de exposición en el cual ha llegado a nosotros, tanto más cuanto que permite observar mejor la influencia directriz de la fe sobre la razón, que confiere a esta filosofía su carácter cristiano. Este método puede tener ventajas e inconvenientes; de todos modos, pudiera exponerse una filosofía cristiana, aun nacida al contacto de una teología, en un orden no teológico. Quizá resaltara menos netamente su carácter cristiano, y más netamente su carácter filosófico. Por lo demás, dos preguntas: 1.ª ¿Cuál es el filósofo que construyó una filosofía «abierta a lo sobrenatural», es decir, que «comprueba y... afirma que no tiene que rechazar toda capacidad, todo poder sobrenatural», y que al mismo tiempo no ha enseñado que la fe ayuda a la razón a descubrir la verdad puramente filosófica? 2.ª Si de san Anselmo, san Buenaventura y santo Tomás, solo este último es filósofo, ¿cómo son los tres, "tanto unos como otros", filósofos cristianos? ¿Quizá deba entenderse que los tres son igualmente cristianos y que uno solo de entre ellos es filósofo? Pero si hay dos que no son filósofos, ¿cómo la suma de ellos daría tres filósofos cristianos?

65. FOREST (A.). — Autour de la notion de philosophie chrétienne, en La vie intellectuelle, octubre de 1928, pp. 122-133.

Analiza las posiciones de É. Bréhier, L. Brunschvicg, É. Gilson, H. Gouhier, J.

Rimaud. Compara la posición de É. Bréhier con la que adoptaba Spinoza en el Tractatus theologico-politicus, siendo concebida la fe como una doctrina de obediencia y de salvación; el teólogo no hace sino traducir en imágenes lo que el filósofo piensa en conceptos. Cuando É. Bréhier niega que haya una filosofía cristiana, la proposición pide que se la aclare. «La enseñanza cristiana no se presentaba bajo la forma de una filosofía, lo admitimos; también es exacto que no modificaba nuestra visión del universo físico, pero no puede admitirse que la fe no abría al espíritu un dominio de verdades nuevas, verdades que se proponen no solo a nuestro consentimiento, sino también a nuestro asentimiento».

66. DE BJIUYNE (E.).— Saint Thomas d'Aquin. París, G. Beauchesne, 1928. En 8.º, 348 pp.

«Si en la Edad Media hubo una concepción cristiana del universo, común a todos los creyentes; si hubo una teología católica, no hubo filosofía cristiana». P. 12.

67. MONNOT (P.), S. J. — Essai de synthèse philosophique d'après le XT livre de la Cité de Dieu, en Études sur saint Augustin. Archives de Philosophie. París, G. Beauchesne, 1930, pp. 142-185. Véanse particularmente pp. 153-155 y pp. 180-185.

Puede «definirse la filosofía cristiana según dos concepciones diferentes, aunque ambas esencialmente filosóficas y cristianas». Cuadro comparativo de los dos sistemas, agustiniano y tomista, referente a las relaciones de la fe y de la razón (p. 181). «Este cuadro nos parece que pone con claridad bajo la mirada las concepciones que pueden oponerse una a otra en filosofía escolástica con el nombre de tomismo... y de agustinianismo...; se esfuerza por manifestar, al mismo tiempo, que sus innegables diferencias, sus conveniencias bajo un género común: ejercicio de la razón que trabaja en la organización del dado en sistema inteligible sometido a los datos de la revelación. Y ese género común es el que hace de uno y otro, a pesar de las diferencias de lo presupuesto (abstracción o su rechazo) y del fin (saber o sabiduría), una filosofía y una filosofía cristiana. Pero sus oposiciones respectivas hacen también de ellos, bajo ese género común, contrarios», p. 182 (¿no sería mejor decir: especies?).

68. KREMER (R.), C. SS. R. — Saint Augustin, philosophe chrétien, en La vie intellectuelle, t. XIII, N.º 2, (10 de noviembre de 1931), pp. 220-235.

Reflexiones, «leyendo las publicaciones del centenario»; las páginas 225-235 son particularmente interesantes para la noción de filosofía cristiana.

69. BAUDRY (J.). — Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ére chrétienne. París, Les Belles-Lettres, 1931. En 8.º, 333 pp.

Ningún griego ni filósofo antiguo llegó nunca a la noción de creación ex nihilo. Por eso debían todos acabar por admitir la eternidad del universo. Este problema fue para los griegos un problema esencialmente religioso y teológico. El Cristianismo, heredero de la tradición judía, dio nuevo impulso a las discusiones cosmogónicas y ofreció una solución satisfactoria del problema.

70. ANDRIAN (L.). — Die Stândeordnung des Alls, rationales Weltbild eines katholischen Dichters. München, J. Kosel und F. Pustet, 1930.

Importantes extractos, con prefacio de Ch. du Bos, han sido traducidos en Vigile, 4.º cuaderno, 1931, bajo el título: Vordonnance hiérarchisée du tout. Sobre la filosofía cristiana, véanse pp. 87-101. Nunca se recomendará demasiado la lectura de estos ensayos muy profundos sobre la relación del pensamiento cristiano con la Antigüedad.

71. JOLIVET (REGIS). — Hellénisme et Christianisme, en Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. París, J. Vrin, 1931, pp. 159-198.

Contesta la aserción de É. Bréhier, según la cual no hay filosofía cristiana (p. 174). Hay algo original en el pensamiento cristiano y elementos comunes con la filosofía griega (p. 175). A pesar de la diversidad de las corrientes intelectuales en que se alimentan los escritores cristianos, tienen un bien común, que consiste en la creencia en los misterios y «un conjunto de tesis racionales que compone lo

que se llama la filosofía cristiana» (p. 177). Cómo san Agustín y santo Tomás pueden decir que siguen a Platón y a Aristóteles a la par que los sobrepasan (pp. 179-196). «La especulación griega no fue utilizada, tanto por san Agustín como por santo Tomás, sino con beneficio de un acuerdo con la fe, que de ese modo es el criterio y la norma suprema de la verdad, en materia de filosofía religiosa» (p. 196).

72. De CORTE (M.). — La notion de philosophie chrétienne, en la Revue catholique des idées et des faits. Bruselas, 27 de marzo de 1931 (XI año), pp. 19-22.

Informe crítico de la sesión de la Société française de philosophie del 21 de marzo de 1931. El autor del artículo presenta sus propias conclusiones en pp. 21-22. En cuanto filosofía, la filosofía tomista, a la cual se da a veces el nombre de filosofía cristiana «está cerrada a toda influencia dogmática. Su dependencia frente al dado revelado es puramente extrínseca y no afecta su esencia». «No es contradictorio que un filósofo tomista no sea cristiano». «Hay, pues, necesidad, desde el punto de vista del análisis estático de lo abstracto y lo concreto, de eliminar el concepto de filosofía cristiana como no respondiendo a ningún contenido positivo. Sin embargo, considerando las nociones en un aspecto que pudiéramos llamar dinámico, se puede llegar a una definición de la filosofía cristiana en la cual la diferencia no sería ni puramente extrínseca ni puramente intrínseca, sino potencialmente intrínseca, aunque actualmente extrínseca, o también materialmente intrínseca, aunque formalmente extrínseca» (p. 21). «La filosofía cristiana es una filosofía cuya tendencia, no explícita y latente, es la de desembocar en lo sobrenatural. Esta tendencia es, si se quiere, simple potencia pasiva, pero no por eso es menos puro nada» (p. 22).

73. WUST (PETER). — Zum Begriff einer christlichen Philosophie, en Catholica. Paderborn, Verlag des Winfriedbundes, 1932 (I, 1), pp. 37-44.

Respuesta a un artículo de HERM. ZELTNER, en Zwischen den Zeiten, 1931 (IX, 2). No conozco este artículo, pero parece referirse directamente a la cuestión. La posición de P. Wust se resume así: «¿Es posible una filosofía cristiana? ¿No es en sí un contrasentido? Para mí, la contestación no puede ser

sino ésta: no es sencillamente posible, pero toda filosofía extracristiana, es decir, toda filosofía en sí, tiende precisamente a ese fin; llegar a ser una filosofía cristiana, perfeccionarse, como filosofía, en la filosofía cristiana» (p. 38). «...Puede haber una filosofía extracristiana y una filosofía cristiana. Una filosofía extracristiana, pues todo hombre es, como hombre, llamado por la razón eterna a responder a cuestiones eternas, que se le plantean por el hecho mismo de que es hombre. Una filosofía cristiana, pues el cristiano tampoco deja de ser un hombre» (p. 43).

74. SERTILLANGES (A.-D.). — Vapport philosophique du Christianisme, en La vie intellectuelle, 4.º año (10 de marzo de 1932), p. 386-402.

Estima que es una “grave injusticia” acusar a Aristóteles de politeísmo (p. 387). Según santo Tomás, el politeísmo de Aristóteles es una simple cuestión de palabras (p. 388). La teología natural de santo Tomás tiene por objeto propio una pluralidad de seres divinos en el sentido de Aristóteles, a saber, Dios y los Ángeles (pp. 389 y nota 1). El ser, en cuanto ser, en Aristóteles y en santo Tomás, no es ni un sujeto ni una colección de sujetos: es el objeto de la metafísica general (p. 390, nota 1). Los atributos del Dios de Aristóteles no se limitan a los del pensamiento (p. 392). El amor de Dios por el mundo no es ni causa eficiente, ni causa final primera, puesto que está, como el mundo mismo, en la dependencia de un libre decreto (p. 393). Lo demás, pp. 393-401, no tiene relación directa con el libro en discusión.

75. MARCEL (G.). — Informe en La Nouvelle Revue des Jeunes, 15 de marzo de 1932 (IV, 3), pp. 308-314.

El aporte cristiano a la filosofía es un dato revelado, «de significación y valor absolutamente trascendentes a toda experiencia susceptible de constituirse sobre bases puramente humanas. Ahí está la paradoja, el escándalo, si se quiere. Por mi parte estaría dispuesto a pensar que no hay filosofía cristiana sino donde esa paradoja, ese escándalo es no solo admitido o aun aceptado, sino abrazado con desatinada gratitud y sin restricción. Por lo contrario, desde el momento en que el filósofo trata por un procedimiento cualquiera de atenuar ese escándalo, de ocultar esa paradoja, de resolver el dato revelado en una dialéctica de la razón o

del espíritu puro, deja, en esa medida exacta, de ser un filósofo cristiano» (p. 312). No basta decir que la revelación es un auxiliar paira la razón: «Una filosofía cristiana me parece definirse por el hecho de que encuentra su punto de partida ontológico en un hecho único, entiendo sin análogo posible, que es la Encarnación» (p. 312; véase todo ese notable pasaje), «...me sentiría bastante inclinado a admitir que la noción de filosofía cristiana no es susceptible de tomar un sentido más que para una conciencia, si no cristiana, por lo menos impregnada de Cristianismo, pero por eso mismo capaz de aprehender el desarrollo de las doctrinas según perspectivas que no coinciden absolutamente con las del historiador más puro y simple» (p. 314). Este desarrollo participa en la vida religiosa más elevada y se vincula sin duda «a esta Historia sagrada de la que hemos perdido hasta la noción en estos tiempos de excesiva y brutal secularización» (ibid.), «El problema filosófico que plantea la existencia misma de una historia de la filosofía es de aquellos que en nuestros días los especialistas parecen los más incapaces de plantear o aun de sospechar; sin embargo, es un problema absolutamente fundamental... y que nosotros, filósofos católicos, estamos obligados a considerar de frente y con mirada sin desfallecimiento» (ibid.).

76. FERNÁNDEZ (RAMÓN). — Religion et Philosophie, en Nouvelle Revue française, t. XX (l de mayo de 1932), pp. 901-909.

Inclina a pensar con Bréhier y yo (sic) que una filosofía religiosa no es posible, contra J. Maritain y Blondel que lo afirman. El artículo siguiente se preguntará si se puede sacar una religión de la filosofía.

77. SOURIAU (M.). — Qu’est-ce qu’une philosophie chrétienne?, en Revue de mét. et de mor., t. 39 (1932), pp. 353-385.

78. DE SOLAOES (Br.). — Le problème de la philosophie chrétienne, en La vie intellectuelle, 1933, pp. 9-20.

79. MARC (A.). — La philosophie chrétienne et la théologie, en La vie intellectuelle, 1933, pp. 21-27.

80. MARITAIN (J.). — De la notion de philosophie chrétienne, en Revue néo-scholastique de philosophie, t. XXXIV (mayo de 1932), pp. 153-186.

—De la philosophie chrétienne. París, Desclée de Brouwer, 1933.

Toma de nuevo, con importantes agregados, el texto de la comunicación hecha en marzo de 1931 a la Société française de philosophie. Permítaseme decir que esta exposición de la cuestión define, mucho mejor de cuanto yo pudiera hacerlo, los elementos de una solución doctrinal de la cuestión. No solo no creo que el punto de vista histórico excluya el punto de vista doctrinal, sino que en cierto sentido lo llama, lo implica. Para que la revelación pueda esclarecer a la razón es menester que una y otra establezcan relaciones reales en el sujeto en el cual colaboran. Acepto, pues, enteramente, como caracterizando mi posición, en sus ventajas y en sus límites, el juicio de J. Maritain: «Este reconocimiento de nociones objetivas antes ignoradas o dejadas en la duda, de verdades que la razón por sí sola es 'físicamente capaz, pero 'moralmente' incapaz de reunir en su pureza, no es el único carácter, ni el más vital, de la filosofía cristiana; pero es el más manifiesto y el primero por considerar» (p. 159). He dicho, en efecto, que la noción de filosofía cristiana no tiene sentido sino desde el punto de vista de la historia. ¿Es necesario recordar que se trata de historia de la filosofía? Si la historia está calificada para atestiguar la existencia de una filosofía cristiana es porque la filosofía cristiana es posible, y que lo es, como lo he dicho, intrínsecamente, es decir, a la vez desde el punto de vista filosófico y desde el punto de vista cristiano. Es lo que J. Maritain acaba de demostrar. Lo más "vital" y verdaderamente primero es ese trabajo de la revelación y de la gracia en el alma del filósofo, puesto que sin él no habría filosofía cristiana históricamente observable. La simpática clarividencia de Maritain ha discernido muy bien que yo no podía haber tomado mi fórmula en un sentido que le haría negar las condiciones de posibilidad de su objeto. De modo que a mi vez quiero salirle al encuentro. Tomemos un sistema dado de filosofía; preguntémonos si es "cristiano" y, si lo es, en qué caracteres se puede reconocer que lo es. Para el observador es una filosofía, luego obra de la razón; su autor es cristiano, pero su cristianismo, por muy eficaz que haya sido la influencia sobre su filosofía, es esencialmente distinto de ella. El único medio que poseemos para descubrir esta

acción interna es, pues, comparar los datos que nos es posible observar desde afuera: la filosofía sin la revelación y la filosofía con la revelación. Es lo que he tratado de hacer, y como sólo la historia puede hacerlo, he dicho que sólo la historia podía dar un sentido a la noción de filosofía cristiana. La conclusión vale y no vale sólo en función de las premisas. Pero si esta fórmula, o las fórmulas análogas que he podido emplear, debieran crear confusión a causa de su misma precisión, estoy dispuesto a cambiarlas. Diré, pues, que la filosofía cristiana no es una realidad objetivamente observable sino por la historia, y que su existencia sólo es positivamente demostrable por la historia, pero que, establecida así su existencia, su noción puede ser analizada en sí misma y debe serlo como acaba de hacerlo J. Maritain. Estoy, pues, enteramente de acuerdo con él. Mi posición, por lo contrario, debe ser tenida por falsa, si es verdad decir con É. Bréhier que la filosofía cristiana no es una realidad históricamente observable, o, con M. Blondel, que el carácter cristiano de una filosofía (en el supuesto de que sea posible) no debe nada a la influencia de la revelación.

Entre los análisis críticos de que han sido objeto Le problème de la philosophie catholique, de M. Blondel, y la primera edición de Uesprit de la philosophie médiévale, citaré, en el orden en que los he recibido: J. HUBY, Sagesse chrétienne et philosophie, en Études, 1932, pp. 513-533. X., Une philosophie chrétienne est-elle rationnellement concevable? Est-elle historiquement réalisée? État actuel de ce débat, en Revue des études historiques, 1932, pp. 389-393. ENR. CASTELLI, Réflexions critiques sur le problème de la philosophie chrétienne, Études philosophiques, Marseille, 1932. J. GUIRAUD, La notion de la philosophie chrétienne. Le problème de la philosophie catholique, en La Croix, 12-13 de junio de 1932. ÉT. BORNE, Le problème de la philosophie catholique, en Bulletin Joseph Lotte, junio de 1932, págs. 428-430. CARLOS M. CERVETTI, Ê. Gilson y la noción de la filosofía cristiana, en Criterio, mayo y junio de 1932, Buenos Aires. PHIL. BÔHNER, O. F. M., Zum Problem der christlichen Philosophie, en Kôlnische Volkszeitung, viernes, 22 de abril de 1932. JOH. BRINKMANN, O. S. C., Zum Problem der christlichen Philosophie, en Kôlnische Volkszeitung, martes, 31 de mayo de 1932 (objeciones al artículo precedente). — ÉT. BORNE, Uesprit de la philosophie médiévale, en La vie catholique, 14 de mayo de 1932. F. MOURRET, Le problème de la philosophie catholique diaprés le livre récent de M. Blondel et les controverses actuelles, en La vie catholique, 23 de julio de 1932. M. DE GANDILLAC, Uesprit de la philosophie médiévale, en Revue universelle, septiembre de 1932. R. JOLIVET, La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine, Paris, Téqui, 1932, volumen en el cual se estudia el problema en sí mismo y en conjunto. La

philosophie chrétienne, Journées d'études de la Société Thomiste, II (Juvisy, 11 de sept, de 1933). Paris, Edic. du Cerf, Bibliografía, pp. 165-169. Cf. F. VAN STEENBERGHEN, La deuxième journée d'études de la Société thomiste et la notion de philosophie chrétienne, en Revue néo-scolastique de philosophie, t. 35 (1933), pp. 539-554. SERTILLANGES (A. D.), De la philosophie chrétienne, en Vie intellectuelle, t. XXIV (1933), pp. 9-20. B. ROMEYER, S. J., Autour du problème de la philosophie chrétienne. Essai critique et positif, en Archives de Philosophie, t. X, cuaderno 4, 1934, pp. 1-64. SIMON (Y.) Philosophie chrétienne. Notes complémentaires, en Revue Carmélitaine, 1934, pp. 107-119. NOEL (L.), La notion de philosophie chrétienne, en Revue néo-scolastique de philosophie, t. 37 (1934), pp. 337-345. BARTOLOMEI (T. M.), ¿Existe una "filosofía cristiana"?, en Riv. di filosofía neo-scolastica, t. XXVI (1934), pp. 14-52. JANSEN (B.), Christliche Philosophie, en Stimmen der Zeit, t. CXXVIII (1934), pp. 229-238. DERISI (OCT. NIC.), Concepto de la filosofía cristiana. Buenos Aires, Gotelli, 1935. MASNOVO (AM.), Filosofía cristiana, en Indirizzi e conquiste della filosofía neo-scolastica italiana. Milán, 1934, pp. 21-27. BAUDOUX (BERN.), Quaestio de philosophia Christiana, en Antonianum, t. XI (1936), pp. 487-552 (el mejor estudio de conjunto sobre la cuestión; bibliografía, pp. 488-491).

ÍNDICE DE NOMBRES

ABELARDO (PEDRO)

ADÁN

AGUSTÍN (SAN)

ALBERTO MAGNO (San)

ALCHER DE CLAIRVAUX

ALCUINO

ALEJANDRO DE AFRODISIO

ALEJANDRO DE HALES

ALFARABÍ

ALFARIC (P)

AL GAZALI O ALGAZEL

AMBROSIO (SAN)

AMBROSIO VÍCTOR (ANDRÉS MARTÍN, DEL ORATORIO)

AMMONIO SACCAS

ANAXÁGORAS

ANDRIAN (L.)

ANSELMO (SAN)

ARCHAMBAULT (G.)

ARISTIDES (SAN)

ARISTIPO

ARISTÓTELES

ARNIM (H. V.)

ARNOBIO

ATENÁGORAS

AVERROES

AVICEBRÓN (IBN GEBIROL)

BACON (FRANCISCO)

BACON (ROGERIO)

BALZAC (J.-L. GUEZ DE)

BARBITT (IRVING)

BARTH (H.)

BARTH (K.)

BARTOLOMEI (T. M.)

BARUC

BARUZI (J.)

BASILIO (San)

BAUDRY (J.)

B

EDA

El V

ENERABLE

BEETHOVEN

BERGSON (H.)

BERKELEY

BERNARDO DE CLARAVAL (SAN)

BERNARDO SILVESTRE

BEUZART (P.)

BLANC (LUIS)

BLONDEL (MAURICIO)

BOECIO

BOEHMER (H.)

BÔHNER (PHIL.)

B

ORNE

(Ét.)

B

OS

(CH.

DU

)

BOSSUET (J. B.)

BOUCHITTÉ

B

OYER

(Ch.)

BRANIS (Ch. J.)

BRÉHIER (É.)

BRENTANO (FR.)

BRINKMANN (JOH.)

BROCHARD (V.)

BRUCKER (J.)

BRUNO (San)

BRUNSCHVICG (L.)

BUENAVENTURA (San)

BUHLE

BURNET (E.)

CAIRD (Ed.)

CALÍAS

CALVINO (J.)

CARLOMAGNO

C

ARRERAS

Y A

RTAU

CARTON (R.)

CASTELLI (ENR.)

CECILIO

CERVETTI (C. M.)

CHARLIER (H.)

CHARRON (P.)

CHENU (M. D.)

CHEVALIER (J.)

CHOISNARD (P.)

CHRÉTIEN DE TROYES

CHRIST (PROF.)

CIBOULE (R.)

CICERÓN

CIRILO DE ALEJANDRÍA (SAN)

CLAUDEL (P.)

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (SAN)

COFFEY (P.)

COLLIN (R.)

COMBES (A.)

COMTE (A.)

CONDORCET

CONGAR (P. M.-J)

COPÉRNICO

COUSIN (V.)

DALBIEZ (R.)

DANIEL

DANTE

DAVID DE DÎNANT

DECHAMPS (Gard.)

DECHARME (P.)

DE C

ORTE

(M.)

DELLA VOLPE (G.)

DEL PRADO (N.)

DEMAN (TH.)

DEMOCRITO

DERISI (O. N.)

DIÓGENES

DIONISIO AREOPAGITA (San)

DESCARTES (R.)

DESCOQS (P.)

DIELS (H.)

DIES (A.)

DOMS (H.)

DOURIF (ABATE)

DUHEM (P.)

DURANTEL (J.)

DURET (G.)

ECKHART

EFRÉN DE NISIBIS (SAN)

EGGER (V.)

EHRLE (FR.)

ELSER (K.)

EMPEDOCLES

ENRIQUE DE GANTE

EPICTETO

EPICURO

ERASMO

ERCILLA (U. de)

ERNST (JOH.)

ESCOTO ERIGENA

ESCOTO (JUAN DUNS)

EUSEBIO

FABRE (J.)

FAYE (E. DE)

FENELÓN

FERCHI

FERNÁNDEZ (Ramón)

FERRARI (J.-A.)

FESTUGIERE (A.-M.).

FEUERBACH (L.)

FICHTE

FILOLAO

FILÓN EL JUDÍO

FOCILLON (H.)

FOREST (A.)

FORGE (LUIS DE LA)

FRANCISCO DE ASÍS (SAN)

FRANCISCO DE SALES (SAN)

FULGENCIO

GANDILLAC (M. de)

GARDEIL (A.)

GARIN (P.)

GAUNILON

GEBHART (E.)

GERANDO (de)

GEYER (B.)

GIBIEUF

GILSON (Ê.)

GIOBERTI (V.)

GOETHE

GONZÁLEZ (Z.)

GOUDIN (ANT.)

GOUHIER (H.)

GREGORIO DE NISA (SAN)

GREGORIO NACIANCENO (SAN)

GREGORIO IX

G

RISON

(ABATE)

GROU

GUÉROULT (M.)

GUIGNEBERT (Ch)

GUIGUES II EL CARTUJO

GUILLERMO DE AUVERNIA

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY

GUIRAUD (J.)

GUIZOT

GUSSETIUS (JAC.)

GUYOT (ABATE)

HAMELIN (O.)

HARDY (G.)

HARNACK (Ad.)

HAVET (ERNESTO)

HEGEL

HERACLITO

HERBERTO DE CHERBURY

HERMES TRISMEGISTO

HERMIAS

HILARIO DE POITIERS (SAN)

HIPÓLITO (SAN)

HOCEDEZ (E.)

HOMERO.

H

ONORIUS

A

UGUSTODUNENSIS

HUBY (J.)

HUGO DE SAINT-VICTOR

HUMBERT (A.)

HUME (D.)

IRENEO (SAN)

ISAAC ISRAELI

ISAÍAS

ISIDORO DE SEVILLA (SAN)

JACQUINOT (ABATE)

JAEGER

JAMES (W.)

JANSEN (B.)

JANSENIO

JAVELIO (Chrys.)

JENÓFANES

JENOFONTE

JEREMÍAS

JERÓNIMO DE MONTEFORTINO

JERÓNIMO (SAN)

JESUCRISTO

J

OAQUÍN

DE F

LORA

JOLIVET (R.)

JOSUÉ

JOVY (E.)

JOWETT

JUAN (SAN)

JUAN CRISÓSTOMO (SAN)

JUAN DAMASCENO (SAN)

JUAN DE JANDUN

JUAN DE S

ALISBURY

JUAN FILOPONO

JULES D'ALBI

JULIÁN DE ECLANIA

JUSTINO (SAN)

KANT

KLEUTGEN

KOCH (JOS.)

KORS (J.-B.)

KOYRÉ (ALEX.)

KRAUS (J.)

KREMER (R.)

KROLL (J.)

LABERTHONNIERE (L.)

LACORDAIRE (M. D.)

LACTANCIO

LAGRANGE (M.-J.)

LAMARTINE

LANDGRAF (A.)

LANGEVIN (P.)

LANGLOIS (Ch. V.)

LANSON (G.)

LECERF (A.)

LEIBNIZ

LEÓN XIII

LESSING

LESTIENNE (H.)

LODS (A.)

LOISY (A.)

LONGPRÉ (ÉPHR.)

L

OTTIN

(OD.)

LUCAS (SAN)

LUCRECIO

LUTERO (M.)

MABILLON

MAHOMA

MAIMÓNIDES

MAINE DE BIRAN

MALEBRANCHE

MANDONNET (P.)

MANES

MARCOS (SAN)

MARC (A.)

MARCO AURELIO

MARCEL (G.)

MARITAIN (J.)

MARSTON (ROGER)

MARTÈNE

MARTHA (J.)

MARTIN (J.)

MASNOVO (A.)

MASSUET

MATEO (SAN)

MATTER (M.)

MATTHEWS (W. R.)

MÁXIMO EL CONFESOR

MEERSEMAN (P. G.)

MEUNIER (M.)

MINUCIO (FÉLIX)

MOISÉS

MOLENKAMP (G.)

MOLIÈRE

MOLINA

MONTAGUE (W. P.)

MONTAIGNE

MORE (P. E.)

MOURRET (F.)

MUGNIER (R.)

MURRAY (G.)

NAVILLE (E.)

NEMESIO

NEWMAN (CARD.)

NICOLAS (AUG.)

NICOLÁS D’AUTRECOURT

NOCK (A. D.)

NOEL (L.)

NUMENIO

OLIVI (PEDRO JUAN)

ORÍGENES

OROSIO (PABLO)

OVIDIO

O

ZANAM

(A. F.)

PABLO (SAN)

PARMÉNIDES

PECKHAM (JUAN)

PELAGIO

PELSTER

PERRAUT D’ABLANCOURT

PERSIO

PETEAU (J.)

PFLEIDERER (O.)

PICHÓN (R.)

PIEPER (J.)

P

ÍO

IX

PEDRO D

AMIÁN

(S

AN

)

PEDRO DE LA CELLE

PEDRO LOMBARDO

PINEAU (J. B.)

PLANTEFOL (L.)

PLOTINO

PLUTARCO

POMPONAZZI

PORFIRIO

PROCLO

PUECH (A)

QUINET (E.)

RAIMUNDO LULIO

RAIMUNDO SEBOND

RAMUS (P.)

RAVAISSON (F.)

REMBRANDT

RENAUDET (A.)

R

ENOUVIER

(CH.)

RENZ (O.)

REYMOND (A.)

RICARDO DE MIDDLETON

RICARDO DE SAINT-VICTOR

RIMAUD (J.)

RITTER (H.)

RIVAUD (A.)

ROBERTO DE MELUN

ROBERTO GROSSETESTE

ROBIN (L.)

ROLAND-GOSSELIN (M.-D.)

ROLFES (E.)

ROMEYER (Bl.)

R

OSS

(W. D.)

ROÜET DE JOURNEL

ROUSSELOT (P.)

RÜCKERT (L. J.)

RUFINO

SABRIÉ (J.-B.)

S

ACY

(M. de)

SAINT-PIERRE (BERNARDINO DE)

SALIMBENE (FRA.)

SALOMÓN

SALUSTIO (EL FILÓSOFO)

SALVIANO

SANSEVERINO (G.)

SCHELER (M.)

S

CHELLING

SCHMAUS (M.)

SCHMIDT (P. W.)

SCHOPENHAUER (A.)

SÉNECA

SERTILLANGES (A.-D.)

SHAKESPEARE

SHARP (D.-E.)

SHOREY (P.)

SIERP (C.)

SIGER DE BRABANTE

SILVESTRE DE FERRARA

SIMON (YVES)

SIMON DE TOURNAI

SIMONIN (H. D.)

SÓCRATES

SOURIAU (M.)

SOUTER (A.)

SPALATINO

SPINOZA

SPIZELIUS (T.)

STEENBERGHEN (F. VAN)

STIRLING (J. H.)

STÔCKL (A.)

SUÁREZ (FR.)

SYNAVE (P.)

TALAMO (S.)

TACIANO

TAULER

TAYLOR (A. E.)

TENNEMANN

TERTULIANO

TEÓFILO DE ANTIOQUÍA

THÉRY (G.)

THIERRY (AUGUS.)

THIERRY DE VRIEBERG

THIERS

THOMASSIN (L.)

TOMÁS DE AQUINO (SANTO)

T

OMÁS

DE Y

ORK

TRULLARD (J.)

VENTURA DE RAULICA

VICENTE DE BEAUVAIS

VICENTE FERRER (SAN)

VIGNAUX (P.)

VIRGILIO

VITAL DU FOUR

VOLTAIRE

WEBB (CL. C. J.)

WICLEF

WILLIAMS (WATKIN W.)

WILMART (A.)

W

ITELO

WITTMANN (M.)

WULF (M. de)

W

UST

(P.)

Z

ELLER

(E

D

.)

Z

ELTNER

(H

ERM

.)

Z

IGLIARA

(T. M.)

ÉTIENNE GILSON (Pno de los filósofos más reconocidos del siglo xx. Sus obras constituyen una notable aportación a la investigación teórica en Europa y América en el ámbito de la Metafísica, la Teología natural y la Estética. Su amplia producción filosófica —más de cincuenta libros y numerosos artículos— ha contribuido en buena medida a superar el equívoco kantiano sobre “la muerte de la Metafísica”.